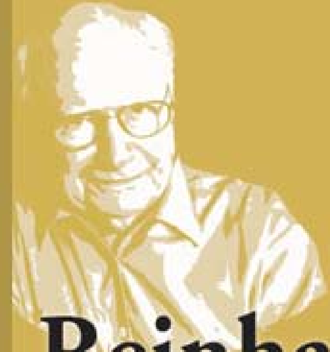




Reinhart Koselleck

La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político

223



N.º 223, 2009

Mas busca en tu espejo al otro,
al otro que va contigo.
Hoy es siempre todavía.
A. MACHADO

Al final de la vida se revela lo
que la vida es desde el principio:
contingencia.
A. ORTIZ-OSÉS

s u m a r i o

Coordinador: JUAN MARÍA SÁNCHEZ-PRIETO







Ideación, editorial y coordinación general:
Ángel Nogueira Dobarro
Director: Ramon Gabarrós Cardona
Documentación: Assumpta Verdaguer Autonell
Diseño gráfico: Javier Delgado Serrano
Edición y realización: Anthropos Editorial. Nariño, S.L.
Apartado 224. 08191 Rubí (Barcelona)
Redacción y publicidad: Tel.: (34) 93 697 28 92
revista@anthropos-editorial.com
Administración, ventas y suscripciones:
Tel.: (34) 93 697 22 96 / Fax: (34) 93 587 26 61
anthropos@anthropos-editorial.com www.anthropos-editorial.com
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac
ISSN: 1137-3636
Depósito legal: B. 15.318-1981

Publicación incluida en la base de datos ISOC de Ciencias Sociales y Humanidades del Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Esta revista ha recibido una ayuda de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas para su difusión en bibliotecas, centros culturales y universidades de España, para la totalidad de los números editados en el año 2009

e d i t o r i a l



Reinhart Koselleck

Nuevos horizontes de innovación intelectual: el devenir histórico de los conceptos y el sentido de sus diversas culturas políticas. Un proyecto de investigación de la historia de los conceptos y su significado en el conjunto de las ciencias sociales. La pluralidad de historias frente a un saber único y absoluto. La diferenciación socio-política y cultural implícita en la historia conceptual

Para quienes, como muchos de nosotros, hemos adquirido unas capacidades aptas para desenvolvernos en la llamada *Era de la Información*, pudiera resultar inquietante y hasta descorazonador descubrir que las mismas han pasado a un segundo plano, cediendo su lugar a otras, propias de una nueva era en la que ya hemos entrado y que se ha dado en llamar *Era conceptual*. [...]

El futuro pertenece a un tipo diferente de personas con un tipo muy distinto de mentalidad —creadores y empatizadores, reconocedores de patrones y dadores de sentido. Esta gente —artistas, inventores, diseñadores, narradores, cuidadores, consoladores, pensadores con visión global— son quienes van a cosechar las recompensas más generosas de la sociedad y compartir sus mayores gozos. [...]

Estamos pasando de una economía y una sociedad basadas en las capacidades lógicas, lineales, computacionales propias de la *Era de la Información* a una economía y una sociedad basadas en capacidades como la creatividad, la empatía o la visión global. Estamos entrando en la *Era Conceptual*. [...]

Una mente nueva es de por sí *concepto elevado y toque elevado*. [...]

Parece que está cada vez más claro el advenimiento de la Era Conceptual y que quienes quieran sobrevivir en ella deberán dominar las destrezas de concepto elevado y toque elevado que se describen en este libro. Esta situación tiene un componente prometedor y otro de peligro. La promesa es que los empleos de la Era Conceptual serán extraordinariamente democráticos. No será necesario que diseñes el próximo teléfono móvil ni que descubras una nueva fuente de energía renovable. Habrá cantidad de trabajo no sólo para los inventores, artistas y emprendedores, sino también para una serie de profesionales imaginativos, emocionalmente inteligentes y de cerebro derecho, de asesores a terapeutas masajistas, pasando por profesores, estilistas y vendedores con talento [Daniel H. Pink, *Una nueva mente. Una fórmula infalible para triunfar en el mundo que se avecina,* Eds. Kantolla, Barcelona, 2007].

El topos *Historia Magistra* perdió su evidencia en el siglo XIX tras la Revolución Francesa, porque la historia entera fue concebida crecientemente como única [...] Éste es también el axioma del llamado historicismo. Cada época está relacionada directamente con Dios, por consiguiente, es siempre única. Y tal unicidad... impide aprender algo de un caso anterior por ser único. En realidad, esta teoría de la unicidad del historicismo es un resultado de la sociedad acelerada revolucionaria e industrial que suprimió el Estado estamental y dio lugar al Estado igualitario de la democracia analizado por Tocqueville. Pero cuanto más aumenta la unicidad en el horizonte de la industrialización moderna, tanto mejor se demuestra que las condiciones que han posibilitado esas unicidades se repiten fuertemente. Y en ese sentido se le hace justicia a la *Historia Magistra Vitae* en un plano teórico diferente. No podemos predecir los detalles, no sabemos qué hará en el futuro el presidente Bush. Pero conocemos el marco de las condiciones dentro del cual, por ejemplo, los americanos combatirán desde ahora el terrorismo. Luego las categorías con las que trabajan los americanos para sus diagnósticos albergan naturalmente elementos repetitivos de su entera cosmovisión política, que sin duda, bajo el aspecto de la libertad democrática, es modélica, pero con secuelas y cargas que repercuten de una manera menos modélica en otras zonas del globo.

Lo que distingue a la modernidad es, compendiado en un solo concepto, una aceleración que no está contenida en las condiciones... naturales de la humanidad. Y la diferencia fundamental entre la historia desde el siglo XVIII y las historias precedentes es que las mismas condiciones estructurales cambian más rápidamente de lo que antes era posible. Esto empieza con la fuerza motriz del vapor y continúa después con los aceleradores químicos, electrónicos y atómicos que han transformado por completo toda la red de comunicaciones, todo el sistema de transmisión de información, y lo han hecho de tal manera que hoy se puede viajar alrededor del globo (no sólo utópica, sino realmente) en veinticuatro horas; y que los acontecimientos de cualquier punto del globo están incluidos simultáneamente en los noticiarios de todos los receptores. Lo cual significa que cabe reconocer una ley, delinear una regularidad, que, por lo demás, ya formuló Henry Adams en América en el año 1904: «The Law of Acceleration». Ella se basa en que los aceleradores técnicos han cambiado la estructura de la sociedad entera y las potencias económicas, así como la estructura de la decisión política. Esto implica que ya no sirve estar a la espera de decisiones que nos incumben, sino que deben pensarse de antemano a fin de ser capaces de actuar. Tenemos que intervenir con mayor celeridad e igualmente, en virtud de las posibilidades de repetición, pensar anticipadamente y a largo plazo para poder obrar en la actualidad. Los acontecimientos y las noticias sobre ellos convergen visiblemente. Lo acabamos de vivir ahora de nuevo con el ataque terrorista a Nueva York: el acontecimiento y las imágenes que hemos contemplado fueron sincrónicos. Es decir, ya no hay diferencia entre los acontecimientos, por un lado, y su presentación e interpretación políticas, por otro, sino que éstas deben ser pensadas teóricamente por anticipado para poder influir en aquéllos. En ese sentido toda la estructura de la acción ha sido alterada por la aceleración de los sistemas de comunicaciones y de la transmisión de información, y lo mismo vale en el terreno militar. Pensar por adelantado presupone, no obstante, un mínimo de estructuras de repetición; de lo contrario, no sería posible anticipar nada en absoluto. Esto es, lo que ahora debe ser pensado por adelantado es la anticipación de posibles repeticiones para ganar en general influencia sobre lo que pasa.

En suma, *Historia Magistra Vitae,* sí, pero no en el sentido de la repetición de acontecimientos particulares, sino en el sentido de una ciencia del pronóstico que mida los márgenes de posibilidad de acontecimientos [«Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt», en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política*, 29 (2003), Madrid].

Tal vez nos sintamos constreñidos en el futuro a dirigir los esfuerzos de la humanidad más bien hacia los factores de estabilización y a los condicionamientos naturales de nuestra existencia terrestre. Podría entonces resultar que la aceleración registrada hasta hoy sea sólo el indicio de una fase de transición, tras la cual habrá que proceder a una nueva distribución de las respectivas cuotas entre duración y supervivencia, entre cambio y transformación. En términos políticos, lo importante es saber quién acelera o retarda a quién o qué, dónde y cuándo. [...]

«¿Se puede conocer lo pasado si ni siquiera se entiende lo presente? ¿Y quién quiere tomar conceptos correctos de lo presente sin saber lo futuro? Lo futuro determina lo presente y éste lo pasado». Estas palabras proceden de Johann Georg Hamann. Para cualquier lector que interprete metafóricamente el tiempo como una línea que partiendo del pasado

conduce, a través del punto imaginario del presente, al futuro abierto, esta constatación de Hamann es insensata. Para el historiador del espíritu enseguida es evidente que las palabras de Hamann se nutren de la expectativa soteriológica que, accesible mediante la revelación, pone a nuestra disposición un saber del futuro que concierne a cada uno personalmente, pero también a la historia universal en su conjunto. El historiador político o el social, que se ocupa profesionalmente de lo pretérito y pregunta al pasado por cadenas causales que conducen al presente, deja de lado metódicamente el futuro. Por doquier concederá, por motivos epistemológicos o psicológicos, que las propias expectativas pueden influir en los planteamientos que le sirven de estímulo para el denominado interés cognoscitivo. Después de todo, tolerará un poco de futuro, sin ver menoscabada su cualificación profesional. Más solicitados están hoy los campos científicos especializados de la politología, la economía y la sociología, en la medida en que sus estimaciones se refieren no a casos particulares, sino a estructuras, para derivar a partir de ellas tendencias futuras. [...]

El estatuto de lo futuro no se corresponde entonces plenamente con el estatuto de lo pasado. Lo pasado está contenido en nuestra experiencia y es verificable empíricamente. Lo futuro escapa por principio a nuestra experiencia y, en consecuencia, no es verificable empíricamente. Sin embargo, hay predicciones que, con mayor o menor plausibilidad, pueden ser transpuestas de la experiencia a la expectativa. [...]

¿Qué prevé el hombre? ¿Qué puede prever? ¿La realidad venidera o sólo posibilidades? ¿Una posibilidad, varias o muchas? ¿Está dicha previsión guiada por el temor o por la razón o, para expresarnos como Hobbes, por ambos a la vez? ¿Está dirigida por la creencia en una profecía o asegurada por el recurso a una necesidad fundada en la filosofía de la historia o alimentada de crítica y escepticismo? ¿Está vinculada a presagios de carácter mántico o mágico o a un sistema sígnico de interpretaciones históricas o a ensayos de análisis científicos? [...]

Los pronósticos son sólo posibles porque hay estructuras formales en la historia que se repiten, aun cuando su contenido concreto sea en cada caso único y sorprendente para los afectados. Sin constantes de diversa duración en el haz de factores de los acontecimientos venideros sería imposible predecir en general algo. [...]

El concepto de revolución es un concepto de la teoría de la historia que podemos calificar de verdaderamente paradigmático y aclaratorio de la alternancia entre singularidad y repetición. Ciertamente, cada revolución que tiene lugar es para los concernidos única, devastadora o fuente de una dicha esperada. [...]

Respecto a las conclusiones extraídas del pasado con miras a su aplicación al futuro, basadas en una repetibilidad estructural, mencionaremos tres ejemplos que anunciaron con creciente concreción la dictadura de Napoleón. [...]

La pregunta por cómo se interrelacionan los plazos cortos, medios y largos, constriñe a los sociólogos a formular pronósticos, lo quieran o no. Desde una perspectiva histórica permítaseme todavía un epílogo: la seguridad del pronóstico aumentaría necesariamente de nuevo si se lograse insertar en el futuro más efectos dilatorios, cuya previsibilidad será mayor tan pronto como las condiciones generales económicas e institucionales de nuestro obrar sean cada vez más estables. Pero esto representa presumiblemente sólo una utopía que no es deducible de la historia precedente [Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización,* Pre-Textos, Valencia, 2003].

Se tematiza el cambio del caballo a la locomotora, el «caballo gigante», o bien, con un giro no metafórico: la aceleración. [...]

Ella suprime no sólo el tiempo histórico, rodeando el globo a una velocidad tal que corriendo en contra del giro de la Tierra puede alcanzar incluso el pasado. «He robado al tiempo su secreto, / volviéndolo hacia atrás de ayer en ayer». Así, el caballero de la locomotora se hace testigo de su propio nacimiento, interrumpe los amoríos que el abuelo como novio tiene con su novia y es rechazado con mal humor; ahora quiere entregar a Napoleón los saludos de la posteridad en Santa Elena, luego visitarlo en 1804 para prevenirle contra la coronación de emperador: «¡Ojalá se atenga a la advertencia!», añade el bonapartista crítico, que Chamisso también era. [...]

El desafío constante sigue siendo el aumento de velocidad, que había provocado un verdadero choque. Lo que antes hacían el caballo, el viento o el agua, lo realiza ahora la máquina. Sin embargo, la transición del tiempo de transporte asociado con la naturaleza

hacia el tiempo hecho técnicamente disponible era difícil de describir. En este sentido, se ofrecían metáforas tomadas inicialmente de la naturaleza: animales exóticos o figuras míticas que se asociaban con la locomotora. Se recurre al rinoceronte, al dragón, al elefante, al coloso, al gigante para señalar aquello en que la locomotora supera, pues, al caballo. [...]

La aceleración registrada en tiempos de crisis de la vida constitucional política. [...]

La aceleración derivada de los avances técnico-industriales, que puede ser registrada como experiencia de un tiempo nuevo, en oposición al pasado. Naturalmente, ambos tipos de aceleración —que en términos de la teoría del tiempo son estrictamente distinguibles— se mezclan y se refuerzan en el lenguaje cotidiano y pueden contribuir a alimentar con argumentos una doctrina de crisis de la modernidad en términos de historia general. [...]

Como primer resultado provisional podemos registrar, pues, que sí existen aceleraciones, pero no *de* la historia sino sólo *dentro de* ella, dependiendo del estrato de experiencia, sea éste determinado primordialmente de manera política o de manera técnica y económica. Difícilmente puede pensarse la «historia misma» o «la historia en sí y para sí» como sujeto de acción que pudiera actuar aceleradamente. Pues esta historia en sí y para sí contiene en sí misma todas las pautas con las que tendría que medirse si ella se está acelerando o retardando. El concepto de una historia que representa al mismo tiempo su propio sujeto y objeto —concepto que hace abstracción de las historias empíricas—, es decir, de una historia que encierra la condición de todas las historias posibles: este concepto, que no fue desarrollado sino en el siglo XVIII, no admite establecer pautas fuera de sí mismo que pudieran indicar o incluso comprobar con cálculos una aceleración «de la historia». [...]

El núcleo sólido empírico del cual se partió inicialmente eran los descubrimientos e inventos de la naciente ciencia de la naturaleza. Como tendencia general podemos constatar respecto del lapso entre el siglo XVI y el XIX: las esperanzas y expectativas que se asociaban a la historia de los inventos y descubrimientos y que originalmente eran estimulados por el cristianismo y enriquecidos utópicamente, fueron alcanzadas cada vez más por las proposiciones empíricas de las ciencias naturales.

El acortamiento del tiempo que antes estableció desde afuera un final más temprano a la historia, se convierte ahora en una aceleración de sectores empíricos determinables, la cual se registra dentro de la historia misma. Lo nuevo de ello es que ahora el final no llega más pronto sino que, comparados con los progresos lentos de los siglos pasados, los actuales ocurren cada vez más rápido. El *telos* de dominar la naturaleza y de organizar la sociedad de manera más justa se convirtió en una determinación de meta flexible, y cualquier intención que se adelantaba pudo interpretarse gustosamente como progreso demorado [R. Koselleck, «¿Existe una aceleración de la historia?», en J. Beriain y M. Aguiluz (editores), *Las contradicciones culturales de la modernidad,* Anthropos Editorial, Barcelona, 2007].

Hoy ya no cabe deducir inmediatamente enseñanzas históricas de la Historia, sino sólo por mediación de una teoría de historias posibles. Así, el trabajo se mueve en un determinado nivel de abstracción; intenta poner de relieve procesos de larga duración de la *temprana* «Edad Moderna».

Una vez que se ha logrado mostrar estructuras de una época histórica en su comprensión antropológica, comprensión que es deducible de los casos singulares y concretos, los resultados pueden, evidentemente, constituir hallazgos ejemplares, hallazgos que también son aplicables a nuestro presente. Pues a pesar de su singularidad, una época pasada —interrogada a tenor de su estructura— puede contener momentos de valor permanente, que aún llegan hasta nosotros.

La siguiente investigación se fija en tales estructuras, en especial en las inmanentes al período temporal sobre el que se extienden, de las guerras de religión a la Revolución Francesa.

Lo cuestionado es, ante todo, la problemática de la Ilustración moderna y de la emancipación surgida de aquélla. Su problemática consiste en alcanzar un límite que sólo cabe traspasar razonablemente si se reconoce como límite político. Donde el límite se desconoce como político, la Ilustración se coagula en una utopía que, dándole aparentemente alas, provoca contramovimientos que escapan al control de la Ilustración, por cuanto ha renunciado a comprender la heterogonía de los fines. [...]

En las últimas décadas, la situación de la política exterior en nuestro planeta se ha modificado por obra del auge de China y la emancipación del Tercer Mundo. De ahí que la

cuestión que dio origen a la presente investigación no haya experimentado cambio alguno, por cuanto que de antemano se propuso obtener información sobre la raíz de las constricciones antitéticas. Es obvio que la singularidad de nuestra situación es cada vez más evidente. Mientras que, en la época de la política absolutista y nacional-estatal, la guerra quiso, y hasta con empeño, entenderse cada vez más como proceso de descarga frente a la amenaza de guerra civil, hoy estamos ante una inversión fatal de ese proceso. Bajo la amenaza de una mutua aniquilación atómica, las potencias mundiales han separado de sus zonas de interés regiones periféricas en las que —bajo la apariencia de una descarga mutua— se delimitan, y así deben legitimarse, las guerras civiles. Un anillo en constante desplazamiento de miseria, sangre y terror se ha instalado en torno al planeta. La contraposición a esta guerra civil ya no es el antiguo Estado, sino, en primera instancia, el planeta entero, cuyas nuevas historias sólo se dibujan en el futuro. [...]

La posición del problema ha sido delimitada y precisada históricamente del siguiente modo: no se interrogará por el contenido de las Filosofías de la historia imperantes a la sazón, ni por sus metas utópicas, ni tampoco por su estructura ideológica —medida, por ejemplo, según el auge económico de la burguesía de la época—, sino que habrá de comprenderse la conciencia filosófico-histórica desde la situación política de la burguesía en el interior del Estado absolutista, con objeto de elucidar su conexión originaria con el comienzo de la crisis política. Así, pues, se dejan a un lado —con escasas excepciones ejemplificadoras— las Filosofías de la historia en cuanto tales, investigando a cambio la función política que desempeñó el pensamiento y las aspiraciones de la burguesía en el seno del Estado absolutista. Con objeto de poner en evidencia la significación política de la Ilustración, es preciso interrogarse por la estructura de dicho Estado absolutista porque él fue la primera víctima de la gran revolución, víctima a través de cuyo desplome pudo desplegarse el mundo utópico moderno. Para una comprensión preliminar del absolutismo es preciso retrotraernos hasta el siglo XVII, en el cual halló su más alta y completa expresión el Estado principesco soberano. Este retroceso de ninguna manera debe construir encadenamiento causal alguno, bajo cuya sugestión se emprenda una irremediable tarea de remonte del tiempo, hasta llegar a la prehistoria y a la problemática de cualquier origen; dicho en breve, hasta las preguntas propias de *la* Filosofía de la historia que más allá de la ideología, y apelando a la realidad histórica, despeja para la ciencia de la Historia un ámbito que excluye, precisamente, las pseudoexplicaciones de un *regressus in infinitum.* Porque una regresión histórica de esta clase no sería sino un progreso encaminado en sentido regresivo, que lo que, precisamente, se trata de poner en tela de juicio. [...]

La autoconciencia filosófico-histórica de los hombres de la Ilustración recibe su sentido político —quiéranlo o no— en cuanto respuesta a la política absolutista. El Estado, tal y como era a la sazón, requería una respuesta, como a la postre acabó siendo encontrada. Así, pues, se renuncia conscientemente a las derivaciones de carácter histórico-espiritual. El caudal de ideas heredado de los siglos precedentes, que estaba ya casi íntegramente a disposición de los ilustrados, sólo fue aceptado en una determinada situación, y expuesto en ésta —lo que constituye la novedad específica del hecho— de modo filosófico-histórico. Mediante la limitación de la investigación a las situaciones históricas no se pretende, por supuesto, presentar una especie de ajuste de cuentas moral ante los ojos de los hombres de aquel momento, ajuste de cuentas que les impute una mayor o menor culpa. Este procedimiento es del todo inadmisible, porque el hombre, en cuanto ser histórico, es siempre responsable, tanto por lo querido como por lo no querido, y aun por esto último, quizás, con más frecuencia, y en mayor medida, que por lo primero. [...]

El burgués, carente de poder político en cuanto súbdito de un señor soberano, se comprendía a sí mismo como sujeto moral, sentía la dominación existente como prepotente, condenándola proporcionalmente como inmoral, por cuanto que no podía percibir ya lo que posee evidencia en el horizonte de la finitud humana. Mediante la escisión entre moral y política, la moral tiene que enajenarse de la realidad política. Este hecho se expresa en que la moral salta por encima de la aporía de lo político. La moral, que no puede integrar en su seno a la política, tiene que hacer de la necesidad virtud, precisamente porque se alza sobre el vacío. Ajena a la realidad, avizora en el ámbito de lo político una determinación heterónoma que no hace sino cortarle su propio y legítimo camino. Como consecuencia de ello, esta moral piensa que puede borrar del mundo totalmente la aporía de lo político en la misma medida en que llega a la cima de su determinación. Los ilustrados no comprenden que la política es

el destino, y no precisamente en el sentido de una fatalidad ciega. Su intento encaminado a negar la facticidad histórica mediante la Filosofía de la historia, y a *reprimir* lo político, posee originariamente un carácter utópico. La crisis puesta en marcha mediante el encausamiento que la moral entabla contra la historia permanece viva tanto tiempo cuanto la historia es alienada filosófico-históricamente. [...]

Desde el siglo XIX, la variedad de significados de nuestro concepto se ha enriquecido enormemente desde un punto de vista cuantitativo, en tanto que ha ganado poco en claridad o precisión. *Crisis* sigue siendo un término de uso común, que sólo se aplica con rigor categorial en ciertos contextos científicos. Pero incluso para la Economía Política lo impugna Schumpeter, ya que él, en su análisis de los ciclos coyunturales, no le atribuye «a la expresión *crisis* significado técnico alguno, sino únicamente a los conceptos de prosperidad y depresión». [...]

En todas las ciencias humanas y sociales, *crisis* aparece como un concepto clave; naturalmente en la Historia, a efectos de, con él, caracterizar épocas o estructuras. La Ciencia Política intenta operacionalizar el concepto y, por ejemplo, delimitarlo frente al de *conflicto*. De la Medicina, el concepto ha pasado a la Psicología y la Antropología, así como a la Etnología y la Sociología de la cultura. [...]

La antigua fuerza del concepto, la fuerza de establecer alternativas insuperables, rígidas y no intercambiables, se ha evaporado en la incertidumbre de las alternativas arbitrarias. Este mismo uso del término puede interpretarse así como síntoma de una *crisis* histórica imposible de determinar con exactitud. Tanto mayor es el desafío para las ciencias a calibrar con exactitud el concepto antes de aplicarlo terminológicamente [Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués,* Trotta, Madrid, 2007].

Reinhart Koselleck, aparece en el horizonte del pensamiento filosófico e histórico, como una de las figuras más prominentes de la investigación actual y de su innovación metodológica, cuya aportación constituye uno de los proyectos más originales de nuestra contemporaneidad. Aparte discusiones y críticas, no cabe duda, que su obra ha contribuido extraordinariamente a impulsar una profunda renovación intelectual. Se le considera el gran teórico *de la historia conceptual.* Asimismo, fue también el creador del centro para la Investigación Interdisciplinar de la Universidad Bielefeld. Es de destacar su amplísima, detenida preparación académica y personal. Entre su múltiple producción intelectual suelen destacarse tres obras: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (1959); *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979) y *Estratos del tiempo. Estudios sobre la histórica* (2000).

Fue galardonado con diferentes condecoraciones y premios. Con todo, lo más importante de su actividad intelectual es que la investigación iniciada por él se ha convertido para muchos en paradigma del estudio de las ciencias humanas y sociales. Ha tratado de explicar el concepto de historia desde los ángulos más diversos con el objeto de «reconstruir la historia viva». Y ha puesto siempre en cuestión ésta entendida como «saber con pretensiones de verdad». Bajo este aspecto una tesis ha iluminado su caminar investigativo: «hay que tener en cuenta que determinadas palabras significaron en otro tiempo cosas distintas de las que significan ahora. El tiempo va transformando cada concepto. Pero hay cosas, y ocurre con muchos términos políticos, que se transforman también porque cambian las condiciones sociales, cambia el mundo, cambian las ideas». En este sentido podemos entender el cambio como una variación en el tiempo de un concepto o bien, como mutación del contexto sociopolítico o cultural. Todo ello lo llevó a trabajar «en varios frentes» a la vez. Igualmente se interesó por investigar los íconos, las estatuas que constituyen una referencia material, con el fin de conservar viva la memoria de gentes de otras épocas. Con lo cual se logra una cierta democratización de la muerte. Se recuerda así «a los que ya no están». Pero, su tema de investigación, se centra más en los conceptos y en el significado de las palabras, en el devenir del tiempo. Dice muy sintéticamente, pero, a su vez, con enorme contundencia: «No hay que olvidar que además de que las propias palabras cambien, ellas mismas producen cambios».

El profesor Patxi Lanceros en una reciente nota necrológica dice lo siguiente al referirse a algunos aspectos de los más importantes de su tema investigativo. Le parece que su tarea profesional es «difícilmente encasillable en los habituales compartimentos académicos». Cierta-

mente, que se trata de un gran historiador, pero, especialmente de un extraordinario «teórico de la historia y del lenguaje... y de las estructuras sociales y políticas». Se enfrenta decidido y silencioso a las formas más diferentes y frecuentes de «narrar el pasado». Patxi Lanceros en el siguiente párrafo detalla muy bien su cometido: «La historia conceptual se propone como instrumento higiénico o terapéutico; no sólo interpreta, sino que pone obstáculos serios, al incorrecto traslado de expresiones y sentidos a través de los tiempos, sin contar con los tiempos y las experiencias que constituyen el tiempo. De ahí que Koselleck desarrolle una crítica de las interpretaciones y de los usos textuales que se basan en la presunción de continuidades interesadas de invariantes ideales». De este modo, entendemos que «la tarea de una semántica histórica, de una historia de los conceptos, es una de las aventuras intelectuales más exigentes».

Su empeño, pues, ha sido fundamental para el esclarecimiento de esta labor histórica. La «iconografía política» o sobre monumentos funerarios fue otra de sus aportaciones a la historia de los conceptos. En consecuencia, puede afirmar Patxi Lanceros con toda sencillez, pero brillantemente: «Sus investigaciones se centraron en conocer al hombre y su pasado a través de los conceptos».

De igual modo, Carlos Ortiz de Landázuri precisa que la «historia conceptual analiza la posibilidad irrenunciable de otorgar al progreso humano un sentido aun edificante» y, en consecuencia, «la ilustración acertó a localizar el auténtico sujeto del acaecer histórico».

En ese ámbito aparecieron «algunas nociones históricas fundamentales» tales como las de Estado-nación, progreso, regreso, emancipación, liberación, crisis o revolución... Y así «la historia conceptual se propone como una semántica y una pragmática del leguaje político y social». Ambas historias y la cultural producen una dinámica interactiva. De ese modo, se puede conocer el hilo conductor de su evolución conceptual. «La historia conceptual remite [...] sus respectivos procesos de avance y retroceso, a unos ideales regulativos previos». Se enfrenta, pues, el autor en su investigación a «una teleología histórica en sí misma abierta y en permanente revisión crítica de sus respectivas formas institucionales de realización, tanto a nivel global como individual, incluyendo ahora también a la familia en sus diversas configuraciones jurídicas y sociales».

Finalmente le formula el autor al profesor Koselleck una crítica y abre, en tal sentido una serie de cuestiones. Con todo, sigue siendo el principal teórico de la *historia de los conceptos*.

Volvamos ahora una mirada sucinta a los textos iniciales. Y en el primero encontramos una afirmación muy sencilla que muestra la importancia social y actual del tema: estamos en la *era conceptual.* La cual requiere de nuestra parte *una nueva mente* y otras habilidades diferentes de aquellas, que nos han valido *en la sociedad de la información;* las capacidades lógicas, lineales.

La situación actual nos exige las cualidades de creatividad, empatía y una visión integral de las cosas, es decir, nos encontramos en un medio intelectual que nombramos como *la era conceptual*. Y de este modo, una mente nueva supone un *concepto* y un *toque elevado*.

Hemos de entender, pues, que el primer nivel de creatividad y cambio se halla a nivel conceptual. Este es el entorno intelectual que percibe y en el que va a trabajar científicamente Reinhart Koselleck. Estamos, entonces, *en la era conceptual* y ésta consiste precisamente en fomentar *la creatividad* y desarrollar todas aquellas cualidades que jalonan nuestra intimidad silenciosa, esto es, hacen funcionar el lado derecho de nuestro cerebro. Todo ello supone escuchar el oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo y conocerás el universo». Esto es lo que definió García Márquez como «el alumbramiento continuo al que la vida nos obliga a nosotros mismos una y otra vez». Hoy debemos ensayar *otra forma de ver el mundo,* a partir del despertar y la emergencia de aquellas habilidades «que siempre han formado parte de lo que es el ser humano».

El segundo texto es parte de una conversación de Reinhart Koselleck con Carsten Dutt. Todo el diálogo versa sobre *Historia(s) e Histórica* publicada en la *Revista Isegoría* en las páginas 221-224. Se trata de una conversación intensa y muy clarificadora de las principales tesis y argumentos de R. Koselleck.

En esta conversación el primer tema que Dutt plantea se refiere a la crítica de la *filosofía de la historia.* Y al afirmar, que la pluralidad de las historias es un problema típicamente de la modernidad, le alerta todavía más. Pero Dutt le insiste que lo importante es entender que «la

tarea central de la Historia... consiste en esclarecer "las condiciones de posibilidad de Historias"». Dutt continúa con su indagatoria: «A usted lo que le importa es desarrollar categorías que hagan comprensibles por qué pueden acontecer en general historias». Eso es lo que Koselleck ha llevado a cabo en las diferentes etapas de su investigación y docencia. La conversación discurre a continuación por las diferentes relaciones intelectuales que Koselleck mantiene con Gadamer. De todo ello se deducen algunas cosas de interés. Por ejemplo: «Ninguna fuente por sí misma puede explicar la historia». Otra afirmación interesante se refiere al tema del conflicto, a su naturaleza y prevalencia en la experiencia histórica y antropológica. Éste «nunca puede solucionarse definitivamente». «Ésta es la experiencia, —le dice Koselleck, que nos ha suministrado la historia entera». Pero, con todo, siempre está presente la dimensión moral en los campos político y económico. Y «la moral significa el control negativo de lo que ocurrió de hecho, pero lo que de hecho ocurrió nunca es *eo ipso* moral».

Dutt le plantea otras cuestiones en el transcurso de la conversación. Y le pregunta: «¿Cuál es la contribución de las categorías a la reconstrucción de historias particulares y de sus consecuencias, al conocimiento de su origen, de su desarrollo y de sus efectos?». A la par que estas cuestiones otras de sumo interés también discurren por el texto.

Dutt le pregunta por un famoso artículo en que Koselleck afirma que el *topos Historia Magistra Vitae* ha perdido valor en la era moderna. Ahora Koselleck matiza el tema y lo recupera; viene a decir que la Historia sí es maestra de la vida, «pero no en el sentido de la repetición de acontecimientos particulares, sino en el sentido de una ciencia del pronóstico que mida los márgenes de posibilidad de acontecimientos».

El tercer texto dice relación directamente con el pensamiento y la propia investigación de R. Koselleck. El cual hace referencia a sus ideas respecto al «acortamiento del tiempo y a la aceleración», y también acerca del futuro. Lo que Koselleck llama *el futuro ignoto y el arte de la prognosis*.

Es importante metodológicamente la distinción teórica que formula en su investigación y concreta en tres cursos temporales: «Las acciones a corto plazo»; «Los desarrollos que tienen lugar forzosamente a medio plazo»; «Las posibilidades derivadas o repetibles a largo plazo». Pero lo importante es su interrelación.

En el cuarto texto Koselleck se pregunta: «¿Existe una aceleración de la Historia?» La respuesta, en toda su complejidad, se encuentra en el propio texto del autor.

Por último, nos referimos textualmente al tema que el autor plantea en *Crítica y crisis. Un estudio de la patogénesis del mundo burgués*.

El texto en su integridad tiene ritmo y, a su vez, una explicitación muy cuestionadora en lo que se refiere a la concepción de la historia y de sus plurales significados. Así el texto pasa, de este modo, de:

- «la estructura política del absolutismo como premisa de la Ilustración»;
- «la autocomprensión de los ilustrados, como respuesta a su situación en el Estado absolutista»;
- «la crisis y filosofía de la historia, a varios aspectos que se refieren al análisis del término crisis».

Ya en la introducción formula Koselleck una tesis de sumo interés que dice: «la génesis de la utopía a partir de un nexo funcional determinado históricamente... constituye nuestro tema». En este texto expresa su propósito indagatorio de una forma sumamente clara.

Lo que le importa es descubrir lo «determinado históricamente». Ahora bien, desde esta perspectiva ¿cuál era la conciencia burguesa dentro del sistema absolutista del Estado? De todas formas no cabe duda de que «el hombre, en cuanto ser histórico, es siempre el responsable tanto por lo querido como por lo no querido, y aún por esto último... con más frecuencia, y mayor medida, que por lo primero». El tema de la responsabilidad es central en toda su obra. Por lo cual merece la pena tener presente este principio que establece con suma claridad la concepción de los procesos modernos de la historia. Dice: «el absolutismo condiciona la génesis de la Ilustración; y la Ilustración condiciona la génesis de la Revolución Francesa.

Entre estos dos principios se mueve, a grandes rasgos, el presente trabajo». Su propuesta es muy lúcida; nos permite entender el contenido concreto y novedoso de su investigación, que siempre va a requerir del análisis y referencia contextual socio-política y cultural.

Ya no es posible la existencia y difusión de conocimientos abstractos e intemporales. De esta manera, la crisis puede ser vista en singular y en plural; vinculada «a la experiencia cotidiana o como concepto histórico-teórico». También se puede llevar a cabo un análisis en tanto la diferenciación económica del concepto.

Conocer, entonces, es descubrir la intimidad de la historia, de sus tiempos y contextos. De este modo, podemos decir que la creatividad imaginativa, simbólica y material hunde sus raíces en la elaboración conceptual y en su historicidad. Koselleck nos ofrece ideas e hipótesis; pero, sobre todo, propuestas y proyectos para leer la historia como materia concreta de la experiencia habida en el tiempo.

1. Algunas ideas centrales de este número de la *Revista Anthropos*

Desde una visión muy panorámica podemos observar y destacar los siguientes temas que configuran el contenido espléndido de este volumen de la *Revista Anthropos*.

Ya en el apartado de «Percepción intelectual» podemos señalar algunas ideas muy fundamentales: *los nuevos horizontes de la historia intelectual* que marcan la obra de R. Koselleck y que se hallan más allá *del giro lingüístico.* Dada la cercanía de nuestros dos siguientes colaboradores, ambos se reafirman en la definición de una lección conmemorativa o bien, se detienen en aquello que constituye el *acontecer, experiencia y teoría de la historia*.

Es importante, en este momento, desentrañar el origen primero de su obra y pensamiento. Por otra parte, también la historia conceptual ha recibido su gran fundamento documental de los monumentos funerarios y todo aquello que ha constituido un ícono. Lo cual le ha servido para hacer una lectura novedosa de la historia de los conceptos. Por último, se cierra esta sección con una magnífica bibliografía muy selecta y en la que se hace referencia directamente a las traducciones más importantes.

El área «Argumento» parte de un texto básico del profesor R. Koselleck que constituye la introducción a su *Diccionario* histórico de conceptos político-sociales en lengua alemana. Se trata de un texto fundamental en el que se plantea con toda evidencia su teoría de la historia de los conceptos. El siguiente artículo expresa el contenido de uno de los grandes temas de su investigación: el tránsito metodológico *de los conceptos a las culturas políticas,* sus problemas y perspectivas. Se analiza, a continuación, un tema central: la experiencia del tiempo y la modernidad. ¿Por qué ello viene a constituir un tiempo nuevo?

Seguidamente, François Dosse elabora el estudio «Koselleck: entre semántica histórica y hermenéutica crítica», un tema que se precisa y desarrolla bajo la sombra y el magisterio de Gadamer. François Hartog se refiere a otro de los aspectos de su tarea investigativa bajo el título «Tiempo(s) e historia(s): de la historia universal a la historia global». Por último, Chistian Nadeau hace referencia al encuentro de R. Koselleck con Quentin Skinner que le lleva a formular con toda claridad una de sus tesis más lúcidas: «La historia como construcción social y política».

En el apartado «Análisis temático» se plantean algunas cuestiones tangenciales respecto a la investigación central del autor, como son la historia de las historias del derecho natural en los siglos XVII y XVIII, la relación entre España y la Primera República a través de la prosa satírica. Un ejemplo todo ello de la relación de *lenguaje en imágenes*. Un nuevo aspecto es el que se refiere al siguiente artículo que dice relación con el concepto de transición en el socialismo español y pone en referencia las estrategias discursivas y la acción política. Finalmente, se trata el concepto de *opinión pública* durante el franquismo, el cual conduce a una reducción del *espacio público*.

El conjunto de las afrontaciones que aquí se elaboran y seleccionan, ofrece un amplio mapa de su *historia conceptual* que prima el contenido de su investigación.

Ante todo, queremos felicitar a su coordinador Juan María Sánchez-Prieto por su extraordinario trabajo y perspicacia intelectual, para seleccionar temas y colaboradores. Señalamos especialmente algunos textos. Inicialmente, merece al menos un breve comentario el que se considera el texto fundacional de la investigación de R. Koselleck. El profesor Luis Fernández Torres lleva a cabo una labor inapreciable de traducción y notas, referente a su versión al español «de uno de los textos metodológicos centrales de Reinhart Koselleck». Se refiere este autor al *Diccionario histórico de conceptos político-sociales*. Verifica una primera traducción «precisamente para corregir esa ausencia de la bibliografía en español del ilustre académico alemán».

El siguiente texto resume las motivaciones que guían el trabajo de su traducción: «En concreto, se trata de la Introducción al monumental diccionario de los conceptos políticos fundamentales que Reinhart Koselleck dirigió, en colaboración con Werner Conze y Otto Brunner, a lo largo de más de un cuarto de siglo. Un texto en el que ofrece una visión de la historia de los conceptos de una gran complejidad, lo que explica la densidad en algunos pasajes. Una lectura difícil, pero provechosa. Con esta traducción esperamos cumplir, por tanto, un doble objetivo: en primer lugar, el ya mencionado de contribuir a llenar esa laguna bibliográfica; y, en segundo, hacerlo de forma que el lector hispanohablante sea capaz no sólo de aprehender las ideas de Koselleck, sino de hacerlo en el lenguaje más próximo a su elaborada prosa, es decir, intentando en la medida de lo posible ser fieles al fondo y a la forma, a su pensamiento y expresión». Una síntesis magnífica y muy clarificadora en referencia a los principales temas que traspasan el pensamiento y la obra de Koselleck. De este modo, «El lenguaje social y político posee un buen número de conceptos-guía, palabras clave o lugares comunes. Algunos aparecen de repente y desaparecen rápidamente. Por el contrario, muchos conceptos fundamentales se han conservado desde su formación en la antigüedad y estructuran aún en la actualidad —si bien con un significado modificado— nuestro vocabulario político-social. Han aparecido nuevos conceptos, los antiguos se han transformado o han desaparecido. La diversidad de la experiencia histórica de tiempos pasados o presentes siempre se ha plasmado en conceptos en las distintas lenguas y en sus traducciones. Teniendo en cuenta la gran amplitud de esas fuentes, se ha realizado conscientemente una selección de conceptos en el presente lexicón».

El contenido de este artículo de Koselleck se refiere a los siguientes temas que analiza detalladamente:

— El *objetivo del lexicón*. Dice referencia a los conceptos históricos fundamentales.
— El *objeto principal de la investigación* es «la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno a través de la historia de su aprehensión conceptual».
— El *método* lo desarrolla en su artículo ampliamente.
— Las *fuentes* de las que hace un detallado análisis.

Se trata, pues, de un artículo muy exigente, científicamente riguroso y programático; pero, a su vez, sumamente clarificador. Un artículo extraordinariamente sólido y fundacional de su teoría.

Quisiera ahora hacer una breve referencia a dos artículos que ha elaborado el coordinador de este número Juan María Sánchez-Prieto. El contexto de discusiones y debates existentes en el ámbito de la historia y de la historiografía, la obra y personalidad investigadora de Koselleck adquieren cada día más una mayor consistencia. Y así se presenta como el principal valedor «de un campo de estudio que va más allá de una historia social de las ideas, al favorecer una nueva comprensión de la historicidad de los conceptos y de los discursos, y aun de la propia tematización histórica del tiempo, que se antoja imprescindible para la misma explicación de las transformaciones sociales y políticas de la modernidad. Su fallecimiento reciente no hará sino aumentar su consideración como uno de los grandes historiadores del siglo XX». Su análisis se detiene en la relación ideativa existente entre sociología y filosofía; el apogeo y declive de la historia social; en los límites del giro lingüístico y en su historia intelectual; en el significado del giro *crítico*, lo cual constituye un verdadero giro cultural y, todo ello más allá del giro lingüístico. Lo cual configura *el momento Koselleck*. En este conjunto de aspectos y temas su obra destaca por su originalidad y se revaloriza enor-

memente. Igualmente Koselleck «facilita un tiempo de síntesis en el historia intelectual». Y así, este autor, «ha señalizado un camino que se antoja fructífero no únicamente para la historia intelectual. Su atención al lenguaje y a la historicidad de los conceptos, introduciendo la clave del tiempo para alcanzar su verdadero significado, una historización sin historicismo, no prescinde de la dimensión colectiva y operativa de la cultura [...] No trata de forjar tipos ideales para la mejor comprensión histórica, sino de comprender históricamente los conceptos para mejorar nuestra propia formulación de la sociedad y del tiempo. Pero al mismo tiempo no se renuncia a las posibilidades heurísticas del enfoque durkheimiano, a su capacidad de elevarse sobre el espacio social, lo que permite al observador/investigador dirigir su mirada crítica sobre el orden social global. La obra de Koselleck traduce una fecunda combinación de las tradiciones de Durkheim y Weber, muy prometedora para la pacificación del conflicto histórico entre la historia intelectual y la historia social». No cabe duda que «su pensamiento luminoso será el mejor faro para nuestro propio recorrido intelectual».

Un artículo muy bien elaborado y coherente. Abre el autor múltiples horizontes para enriquecer la vida intelectual del historiador y del filósofo.

El segundo artículo que Juan María Sánchez-Prieto aporta a este número de la *Revista Anthropos* se titula: «De los conceptos a las culturas políticas. Perspectivas, problemas y métodos». Lo que este autor deja inicialmente muy claro es que «la historia de los conceptos... no tiene un fin en sí misma». Igualmente interesante es percibir la importancia de que la historia de los conceptos comparta una «pluralidad de enfoques». «El estudio de los conceptos debe atender en el tiempo a los distintos ámbitos sociales en que se producen, circulan y son utilizados. De los conceptos a las culturas políticas se antoja como un itinerario, con múltiples ramificaciones, particularmente sugerente en el horizonte de la historiografía pos-giro lingüístico, pero no por eso exento de problemas o incertidumbres, como sucede con cualquier movimiento arriesgado». Y así Koselleck viene a caracterizar «con cuatro notas la profunda mutación del universo conceptual en los umbrales de la contemporaneidad: democratización, temporalización, ideologización y politización». Y de este modo, se pueden considerar «algunos aspectos de la problemática de la cultura política que permiten apreciar mejor no sólo las aportaciones de Koselleck, sino las cercanías y distancias existentes al respecto dentro de la historia intelectual, lo que podrá enriquecer la perspectiva, evitar algunos problemas y renovar los métodos. No es suficiente con salir de los conceptos básicos (en la acepción de Foucault, a quien se asemeja en esto Koselleck), para abrirse a los discursos y las ideologías (o a los lenguajes políticos según el enfoque anglosajón de la escuela de Cambridge). Se hace necesario ensanchar el campo de análisis, atender a las modalidades no lingüísticas del discurso, y salir del modelo puramente semiótico para enlazar con las prácticas culturales y políticas».

Indicamos aquellos temas que el autor analiza en referencia a la obra de Koselleck: —El concepto de ideología; ¿ideología o cultura política? —La aproximación francesa a la cultura política. —Algunos problemas. —El nudo del imaginario.

Este número de la *Revista Anthropos* ofrece una visión de conjunto acerca de las principales ideas y temas que conforman la investigación de Reinhart Koselleck. Todo ello nos invita a una lectura detenida y crítica.

2. **Breve selección de comentarios a la obra e investigación de Reinhart Koselleck, desde la perspectiva cultural y del pensamiento del área hispana**

Julio A. Pardos hace la revisión de la traducción de su importante obra *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*.

Nos ofrece, a su vez, una «nota preliminar» de la que destacamos los siguientes comentarios:

> En lo que tiene de formalidad académica, *Kritik und Krise* es el resultado de una andadura que arranca del año 1947. Entonces, y con 24 años, Reinhark Koselleck inicia estudios universitarios en Heidelberg: Historia, Filosofía, Derecho público y Sociología. Y tras una estancia en

> Bristol, remata esa trayectoria académica con el ejercicio obligado, una tesis leída en noviembre de 1954 en la Universidad de Heidelberg cuyo título reza: *Kritik und Krise. Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes im 18. Jahrhundert.* Por lo menos el subtítulo ya apunta que se trata de algo más que de una formalidad meramente académica. [...]
>
> Koselleck retornaba a una Alemania cuya libertad, ruina y tutela, todas tres, aguijoneaban una meditación coral acerca de la «catástrofe»: acerca de las condiciones del plano inclinado por el que Adrián-Alemania se había precipitado hacia «lo demoníaco y contrario a razón», hasta «el cumplimiento de un oneroso contrato de enajenación». Koselleck convertiría la andadura académica iniciada en 1947 en una modulación crucial de esa meditación coral, al situar precisamente el corazón de tanta tiniebla en el siglo de la *Aufklärung*. [...]
>
> El texto de Koselleck adopta entonces la fisonomía de una nota desmesurada y arcana a una nota al pie fugaz y famosa: la que caracterizaba a la época, en la primera edición de la primera *Crítica* kantiana, como «propiamente la era de la Crítica». Los círculos concéntricos que autores *no alemanes* dibujan desde este centro... son sólo eso: espejos desde los que reflejar luz sobre el problema acuciosamente *alemán* de una Ilustración políticamente indigente. La imagen al vitriolo de Madame de Staël valdría como perfecto resumen: «Los eruditos alemanes se disputan, unos a otros, con gran viveza, el terreno de las teorías, no tolerando en este ámbito ni atadura ni mordaza; sin embargo, dejan con gran ligereza toda la realidad de la vida en manos de los poderosos». En esa progresión de círculos concéntricos, Locke o Paine, como no ha dejado de reconocer Koselleck más tarde, encajan sólo como dispositivos con los que afilar un *tipo ideal,* referido a la Ilustración *alemana*» [Julio A. Pardos en R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 11-12, 13].

Los textos nos muestran su primera andadura académica; su retorno a Alemania; los primeros inicios de su indagación y el correspondiente debate con su entorno social e intelectual.

Otro de los escritos que aparece en nuestro medio intelectual es el que hace referencia a *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, y cuya traducción se debe al profesor Daniel Innerarity. Por otra parte, Elías José Palti lleva a cabo, para esta obra, una interesante «introducción» y situación cognitiva del tema. Se refiere en su texto este autor a las siguientes áreas de su interés: conceptos, neokantismo y experiencia; tiempo y modernidad; la modernidad y los límites de la razón.

Nos parecen oportunas las siguientes citas como ilustración del texto original de R. Koselleck. Ya él había establecido en 1967 «las pautas fundamentales que habrían de presidir la confección» de sus diccionarios. «Los que aquí se presentan son textos teóricos más recientes de este autor, en los que plasma la formulación más sistemática hasta hoy de su *Historik.* En ellos retoma su proyecto original de una *crítica de la razón histórica,* reformulándolo parcialmente. Las páginas que siguen intentan ofrecer al lector el marco conceptual en el que cabe inscribir dichos textos, trazar el horizonte más general de ideas y problemáticas sobre el que pivota su obra historiográfica y permiten, en fin, comprender el sentido y objeto de sus reelaboraciones últimas».

> El proyecto de «analizar las condiciones de posibilidad de las historias» guarda aún los ecos de las ideas dominantes en el ámbito académico alemán en los años de su formación, fuertemente impregnadas de neokantismo. El término, de hecho, remite a Wilhelm Dilthey, quien a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se propuso completar la tarea iniciada por Kant mediante una *crítica de la razón histórica.* En el lugar de la pregunta sobre cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* encontraremos ahora la de «cómo es posible un saber universalmente válido del mundo histórico a base de esto dado». Dicha reformulación del concepto kantiano supone una serie de desplazamientos fundamentales, los que derivan de la naturaleza particular de su objeto. La *revolución copernicana* en las ciencias del espíritu se traduciría en lograr justificar cómo es posible fijar en conceptos estáticos y recurrentes lo que es por esencia movilidad y cambio permanente. «Los conceptos de las ciencias del espíritu —aseguraba Dilthey— resultan representaciones de algo en marcha, fijaciones en el pensamiento de aquello que es, por sí mismo, transcurso o dirección de movimiento» [R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 11].

Indudablemente, que «el carácter creativo de la historia supone ganancias, pero también pérdidas».

> El proyecto de una *historia de los conceptos* de Koselleck retoma el proyecto diltheyano, aunque tamizado ya por el *giro lingüístico* que produce uno de sus maestros, Hans-George Gadamer. Como afirma éste en uno de los ensayos que integran *Verdad y método...*, *La historia del concepto como filosofía* (1970), el lenguaje "es la primera interpretación global del mundo... el mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje". Este mismo postulado subtiende a la distinción que establece Koselleck entre historia de *ideas* o *palabras* e historia de *conceptos*». [...]
>
> En primer lugar, aparece la idea de Historia como colectivo singular, como un *sistema* que engloba y unifica a las *historias* particulares. Como muestra Koselleck, la singularización de la *Historia* fue contemporánea a la de otros conceptos histórico-políticos, como los de *Libertad* (que tomó el lugar de las *libertades*), *Justicia* (que reemplaza en el vocabulario de la época a los *derechos*), *Revolución* (que desplazó la idea de *revoluciones*), etc. La *Historia* (con mayúsculas) se convierte entonces en un concepto reflexivo, en sujeto y objeto de sí misma (un *en sí y para sí*).
>
> En segundo lugar, en la medida en que el tiempo histórico se vuelve irreversible y creativo, es decir, que cobra la cualidad de generar experiencia, hace que ésta, aplicada retrospectivamente, nos permita ver el pasado siempre de un modo distinto y renovado. Surge entonces la idea de la relatividad en la historia. El mismo *progreso* hace que los valores y principios con los que juzgamos el pasado se modifiquen necesariamente con el tiempo.
>
> En tercer lugar, la temporalización de la historia permitió ubicar en un orden secuencial la diversidad cultural que la expansión ultramarina había revelado, situar diacrónicamente aquello que aparece sincrónicamente. [...]
>
> Finalmente, la quiebra del antiguo modelo de la *historia magistra vitae* obliga al pensamiento histórico a replegarse sobre sí mismo [*ibídem,* pp. 14, 21].

De esta manera, muestra Koselleck en estos escritos la potencialidad de la «historia de los conceptos», como proyecto investigativo y novedoso. Debido a lo cual se pueden «iluminar fenómenos y procesos históricos de larga duración». Y así la modernidad nace —según Koselleck— como «una forma de experimentar la temporalidad» y la vivencia del cambio histórico, esto es, «los acontecimientos suelen frustrar las expectativas». En síntesis,

> Koselleck diseña aquí el esquema fundamental de su concepto de una *Theorie der Geschichte* o *Historik* tratando de integrar ambos niveles que, según afirma, la constituyen, esto es, intenta reconstruir los modos de enlace de los acontecimientos a partir de las formas de su representación e, inversamente, explicar las formas de la representación histórica a partir de los vínculos efectivos entre los acontecimientos cuyo soporte último se encontraría en determinaciones antropológicas objetivas. La *Historik* se convierte así en una metahistoria. Mediante esta integración, Koselleck cristaliza su proyecto de crítica de las proyecciones utópicas. La posibilidad de generalización en la historia no presupone ni revela ya para él ningún contenido normativo, sino que representa sólo los moldes dentro de los cuales valores, normas y actitudes pueden eventualmente articularse. En definitiva, con este *giro antropológico,* que lo devuelve a cierta ortodoxia kantiana, sólo llevaría a su conclusión la empresa diltheyana de una crítica de la razón histórica, es decir, el proyecto de definir las condiciones trascendentales de posibilidad del discurso histórico como tal, lo que supone cierta estabilidad formal transhistórica, salvando al mismo tiempo, la noción de contingencia, la posibilidad de lo imprevisible, sin lo cual, para él, no habría propiamente historia [*ibídem,* pp. 31-32].

Otro de los textos que llega hasta nosotros es *historia/Historia*, cuya traducción y notas son del profesor Antonio Gómez Ramos, así como la «introducción» que desarrolla con el siguiente título: «Koselleck y la *Begriffsgeschichte*. Cuando el lenguaje se corta con la historia».

> La lucha social es también una lucha por el concepto correcto, una suerte de guerra civil semántica, tanto más decisiva cuanto que un concepto «agavilla la multiplicidad de la experiencia histórica y toda una suma de referencias objetivas teóricas y prácticas, estableciendo

entre ellos una conexión que sólo por el concepto se da y sólo por el concepto se experimenta realmente». [...]

Lo específicamente moderno de estos conceptos está constituido, a juicio de Koselleck, por cuatro rasgos que adquieren todos ellos dentro de este período y que los distinguen de todos los procesos históricos anteriores. 1) Por un lado, tiene lugar una temporalización (*Verzeitlichung*) de las categorías socio-políticas, que quedan insertadas dentro de una u otra filosofía de la historia por la que todo el acontecer humano se clasifica en períodos, fases o estadios de desarrollo. La historia queda periodizada, casi siempre con carácter teleológico. Así, muchos *topoi* tradicionales —«república», por ejemplo, o la misma «historia»— adquieren una carga casi emocional de expectativa, de algo por llegar. 2) Democratización (*Demokratisierung*), por la que el vocabulario social y político, antes restringido a ciertas elites, se universaliza. A partir de la Ilustración y de los cambios políticos que siguieron a la Revolución francesa, especialmente, con el nacimiento de la opinión pública, crecen las audiencias y los usuarios del lenguaje político. Y se difuminan también, ciertamente, los significados. 3) Los conceptos se hacen susceptibles de ser utilizados ideológicamente, se hacen ideologizables (*ideologisierbar)*. Incorporados en ideologías políticas, adquieren mayor grado de abstracción, y lo que en el Antiguo Régimen era más bien particular y referido a contextos sociales concretos, como las libertades de los habitantes de las ciudades (*Bürger*), se convierte en un singular colectivo y abstracto para su uso en la interpretación de las situaciones políticas: la Libertad. 4) Politización (*Politisierung)*. La pluralización de la sociedad y la universalización de la política, más la indefinición que han ganado los conceptos, los convierte en susceptibles de ser usados en la lucha política, a modo de eslóganes a los que se apela, o de pares contrapuestos con los que se definen los bandos. «Revolucionario» y «reaccionario», «demócrata», y «aristócrata», están a disposición de todo el mundo, y permiten identificarse a sí mismo y al adversario. [...]

El concepto histórico fundamental que es *historia* es, además, el concepto moderno por excelencia. Nace a finales del siglo XVIII, se convierte enseguida en el concepto regulativo de todas las experiencias pasadas y futuras, reúne con más intensidad que cualquier otro los cuatro rasgos de temporalización, ideología, politización y democratización que hemos señalado más arriba. Contar historias, la capacidad de narrar, por supuesto, es un ingrediente constitutivo de la sociabilidad humana, que aparece en cualquier época y en cualquier cultura. Sólo por ellas el tiempo se hace lenguaje, se hace enunciable y vivible. Pero esas historias no son todavía concepto. Éste, entendido como *historia en sí*, *historia sin más,* nace poco antes de la Revolución francesa, y ascenderá durante todo el tiempo al que se refieren los *Geschichtliche Grundbegriffe,* como marco de referencia, además, de todos los demás conceptos socio-políticos [Antonio Gómez Ramos en R. Koselleck, *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 15-16, 17-18, 21].

El siguiente texto es de autoría compartida de Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Cada autor desarrolla sus temas específicos, e igualmente establecen un diálogo y controversia. La «introducción» que elaboran los profesores José Luis Villacañas y Faustino Oncina, es de una extraordinaria claridad y de un preciso análisis y lectura transformadora del texto original.

Ambos autores estudian los siguientes temas muy bien estructurados en los que nos ofrecen un análisis integral de las principales cuestiones de la obra de Gadamer y Koselleck. En un primer apartado se refieren a la relación entre historia conceptual y filosófica, con sumo detalle y análisis: la historia tradicional de los conceptos; historia de metáforas y de mitos; la historia del concepto. En un segundo momento lógico hacen referencia a la *historia conceptual* y a la historiografía más allá de la hermenéutica y de la historia de las ideas. Lo cual les ha llevado al análisis de una historia conceptual. Definen su tema de investigación de la forma siguiente:

Los conceptos son registros de la realidad y, a la vez, factores de cambio de la propia realidad. Con los conceptos se establece tanto el horizonte de la experiencia posible como los límites de ésta. Por eso la historia de los conceptos puede suministrar conocimientos que no se pueden extraer del análisis de la propia situación fáctica. La atalaya que construye permite divisar una dimensión de la realidad social —posición ante ésta, expectativas de futuro— que no se nos abre desde el mero contexto [José Luis Villacañas y Faustino Oncina, en R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 21].

Otro aspecto se refiere a Historia conceptual frente a la historia de las ideas; esto es, historia frente a hermenéutica.

> R. Koselleck ha dirigido su mirada a la modernidad. Mientras que Gadamer se siente dispuesto a utilizar la historia conceptual como un proceder relevante para revitalizar el propio discurso de la filosofía, Koselleck, cuya obra fundamental se acredita en el campo de la historia social, pretende utilizar aquella disciplina como un procedimiento auxiliar de la investigación histórica y, en cierto modo, de la ciencia social. Lejos de la compleja mediación weberiana, que recurría a la historia comparativa para definir las herramientas ideales típicas de la sociología comprensiva, la historia conceptual diluye estas mismas categorías en su uso, para mostrar finalmente la imposibilidad de una pretendida objetividad categorial en las ciencias sociales. Lo que a la postre resulta es una apreciación nietzscheana: las categorías se comprenden cuando se pregunta quién las emplea. [...]
>
> Koselleck avanza hacia el reconocimiento de la heterogeneidad de los tiempos históricos que atraviesan la comprensión misma de la historia. La forma en que los hombres viven la historia y la cuentan depende de la forma en que comprenden el tiempo. Ha cambiado al hilo de la propia experiencia, desde el tiempo cíclico que entregó su rasgo central a la intelección clásica del mundo —cifrada en la sentencia *historia magistra vitae*—, hasta el tiempo acelerado de la contemporaneidad, pasando por el más uniforme de la modernidad. [...]
>
> Quizá la clave última resida en una doble comprensión de la praxis: mientras que en la hermenéutica ella busca concretarse en la idea de aplicación del sentido, en la Histórica se apunta a la intervención en el mundo, a la producción de efectos responsables de naturaleza política. Luego en la actitud frente al texto se halla la piedra de toque de ambas. El proceder de los juristas, teólogos y filólogos —la alcurnia de la hermenéutica— coincide en atribuirle al texto una posición prístina e irrebasable. El historiador, en cambio, se sirve de los textos sólo como testimonios, para averiguar a partir de ellos una realidad que late en su trasfondo y que, al fin y al cabo, también pretende transformar con su intervención. La Histórica, a diferencia de los exégetas, siempre tiene en cuenta un estado de cosas extratextual, aun cuando constituye su realidad sólo con rudimentos lingüísticos. La doble naturaleza de los conceptos, como índices y factores de la experiencia histórica, encuentra aquí su dimensión hermenéutico-práctica [*ibídem,* pp. 27, 28, 29-30].

En el tercer ámbito de referencia elaboran, los autores de esta introducción, un tema muy fundamental de la teoría investigativa de R. Koselleck: «Problemas filosóficos de una historia conceptual: relaciones entre historia conceptual, historia social y semántica histórica». A los cuales se refieren en los siguientes matices temáticos: historia social y filosofía del presente; conceptos; premisas teóricas: la crítica de Luhmann; la disponibilidad de la historia; estructuras y conceptos semánticos; disponibilidad de los conceptos y su crítica; reflexividad de la historia conceptual y el problema del tiempo histórico. «La Histórica, empero, está necesitada, para suministrar las mencionadas premisas, de un sólido complemento: una teoría de la acción social, una teoría de las esferas de acción. La insuperable necesidad de la pluralidad de esferas de acción constituye una exigencia de la finitud y de la historicidad del sentido. Mas estos complementos sistemáticos exceden nuestro propósito aquí. Sólo queremos bosquejarlos para subrayar lo arduo del trabajo que inspira la obra de Koselleck». Finalmente, la estructura del tiempo histórico y sus metamorfosis. «El tiempo histórico —la determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro (o, sobre el plano antropológico, entre experiencia y expectativa)— es una estructura trascendental tanto de la existencia histórica como de la escritura de la historia. Las fuentes abordan situaciones históricas concretas, pero ninguna habla del problema del tiempo histórico. Ésta es más bien la plataforma desde la que hablamos de las fuentes o desde la que actuamos, y en este sentido alberga una dimensión trascendental de la ciencia histórica y de la historicidad. Pero igualmente de la existencia histórica, en la medida en que esa diferencia entre pasado y futuro determina la forma del presente, la forma de existir en el tiempo como paciente y agente, la forma de la finitud humana. Aquí está la clave de la disponibilidad limitada de la historia. Aquí rozamos la clave de la doble dimensión de los conceptos». En resumen,

> Koselleck dice que «tras la singularización de la historia, tras su temporalización, tras su supremacía ineluctable y su producibilidad... se anuncia un cambio de experiencia que domina nuestra modernidad». «La *Historie* perdió por ello su finalidad de influir directamente sobre la vida...» El historicismo sólo puede apelar a la historia como pasado, y así elimina la posibilidad de la historia como ciencia histórico-práctica: «La crisis del historicismo coincide siempre con el historicismo mismo...» En la medida en que la Histórica quiere escapar al par revolución-reacción, también obligará a rediseñar el mapa de las filiaciones políticas. De hecho, la semántica histórica se coloca al final de las ilusiones de la modernidad. Si hay alguna definición precisa de la postmodernidad, habría que adscribirla a Koselleck, pues sólo él ha pujado por alterar seriamente el sentido de los trascendentales del tiempo histórico propio de la modernidad [*ibídem,* pp. 51-52].

Por último, igualmente importante y clarificador del proceso investigativo de R. Koselleck, es el texto que se refiere a *Aceleración, prognosis y secularización,* con traducción, introducción y notas del profesor Faustino Oncina Coves. El texto introductorio lo titula su autor: «La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización». La secuencia de los temas que desarrolla es la siguiente: el ave fénix de la secularización y la historia de un concepto; apocalipsis de la modernidad acelerada y prognosis *magistra vitae*.

Seleccionamos los siguientes textos y comentarios:

> Este doble vector teórico-práctico, pasado-futuro, diagnóstico-pronóstico, ya deja entrever una capa epistemológicamente más profunda: la historia conceptual presupone la *Histórica,* una doctrina trascendental de la historia que se erige preeminentemente sobre una teoría del tiempo, o mejor dicho, de los estratos del tiempo. La tabla categorial de pares antitéticos (tener que morir/poder matar, amigo/enemigo, interior/exterior, antes/después, arriba/abajo) de su antropología de la experiencia histórica tiene, tributaria a medias de su matriz hermenéutica, un momento de aplicación que va allende lo estrictamente gadameriano: la voluntad de corregir el rumbo de la modernidad, tras cronometrar sus ritmos y auscultar arritmias. El diagnóstico es contundente por la inapelabilidad de los síntomas: una nueva barbarie, la pandemia de la prisa, aqueja a nuestra civilización, y la terapia requiere un exorcismo de Casandra y Clío al alimón... Los textos traducidos se encuadran en la polémica en torno a este tema, en la que se enzarzan figuras caras a Koselleck: K. Löwith y C. Schmitt (aliados *contra natura),* por un lado, y H. Blumenberg, por otro. [...]
>
> Con las herramientas de la historia conceptual y con la vista puesta en la Histórica, Koselleck se apresta a ponderar la relevancia del factor tiempo en la configuración de la modernidad. En la *Introducción* al diccionario *Conceptos históricos fundamentales* espiga la convicción de que todavía hoy somos la herencia de la cosmovisión gestada en el parto de una centuria, haciendo de nuestro presente, de nosotros, los coetáneos de la *Sattelzeit.* En el arco temporal que va de 1750 a 1850 se acuñan significaciones que ya no necesitan de una ulterior traducción para que las entendamos aquí y ahora, pues perfilan nuestras señas de identidad semántica y engrosan nuestra autoconciencia sociopolítica. [...]
>
> La historia conceptual no se limita a ofrecer un diagnóstico, sino que también brinda un pronóstico, o mejor dicho, un propósito de enmienda que exhorta a una cauterización de la modernidad que ataje sus patologías. La vorágine de nuestra era hace que nos sintamos ofuscados y obsoletos, anacronismos vivientes (según su maestro Gadamer), ante un futuro avasallador. En esta edad veloz somos ya seres póstumos ansiosos cáusticamente de una nueva vida plena a la que también llegaremos tarde apenas la inauguremos. Koselleck quiere contrarrestar los reclamos del progreso, neutralizar el poder de fascinación de la utopía negativa, recuperando la historia como *magistra vitae,* avanzando sobre suelo firme y sin el apremio de pisar el acelerador para penetrar en un trasmundo virtual *ignoto.* Quiere, prudentemente, amortiguar el curso frenético de nuestra civilización, el ritmo trepidante de hoy. Contra la ilusión de la autodeterminación subjetiva y la correspondiente disponibilidad absoluta de la historia, el énfasis en los condicionamientos impermeables a los agentes. Frente al acontecimiento instantáneo y fugaz, la estabilidad y la duración de estructura. Frente al furor ilustrado de la aceleración y el terror revolucionario de la innovación, el principio hermenéutico de la conservación y de la responsabilidad homeostática. Frente al determinismo objetivo (también bajo el palio del tradicionalismo, esto es, de la presión y la auto-

ridad de lo heredado), el valor incancelable del azar. Frente al esnobismo y la ruptura radical, la lenta maduración de lo transmitido y la continuidad de la historia efectual. [...]

Una de las tesis fuertes de Koselleck afirma la catálisis de la historia por la Ilustración, en cuyo cenit se desboca el futurocentrismo típico de nuestra contemporaneidad. No aspira a zanjar la polémica sobre el momento en que se franquea el umbral de la modernidad y si se remonta ya a la Reforma. Más bien lo que se propone es constatar *genéricamente* en un amplio período la presencia de ese criterio de temporalización para desentrañar la diferencia *específica*. Dicho toscamente, tanto Lutero como Robespierre hablan de la reducción del lapso que los separa del ocaso de la Babilonia papal o del Antiguo Régimen, del fin del mundo y del alumbramiento de uno nuevo (llámese reino de Dios o de la virtud). Pero mientras que el acortamiento apocalíptico del tiempo es una gracia divina, la aceleración revolucionaria es una tarea humana. [...]

La «historia conceptual» aún no se ha atrevido a entablar una discusión sobre su proceso de autoconstitución; no ha querido someterlo a una crítica en sentido kantiano. La estructura en la que emerge se ha revelado como un estigma que lastra sus resultados y despierta suspicacias por un éxito soberbio sin voluntad de autocrítica. Estamos asistiendo al lastimoso espectáculo de desenmascaramiento ideológico de sus pioneros, y ello por no prestar oídos en su literalidad a su propia recomendación: *Historia magistra vitae* [Faustino Oncina Coves, en R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización, op. cit.*, pp. 17, 19, 23-24, 27-28, 33].

Un proceso ampliamente compresivo de sus principales temas, de su investigación y propuestas de debates.

Otras referencias y comentarios pueden encontrarse en *Revista de Occidente*, en *Isegoría, Revista de Filosofía moral y política* y en la *Red*. Con todo, nada como enfrentarse a sus textos en su lengua original.

Conclusión

Nos parece éste un número muy bien elaborado y selectivo en cuanto al conjunto de aspectos que se desarrollan en sus páginas. Sólo nos queda invitar a su lectura para tener el privilegio de abrirse a otros horizontes intelectuales y novedosos, más allá del lenguaje y de una idea de investigación determinista y única de acuerdo con su formulación dogmática.

Concluimos con unos pensamientos de R. Koselleck como testimonio de su empresa intelectual: «La historia de los conceptos tiene como tema la convergencia de concepto e historia». Importa resaltar su lema: *historia de los conceptos*. Su proyecto ha sido, indudablemente, «analizar las condiciones de posibilidad de las historias».

Finalmente, nos parece de cierto interés recoger aquí su definición de la historia:

> Cuando hoy día hablamos de *historia*, utilizamos una expresión cuyo contenido y extensión semánticos no se alcanzaron antes del último tercio del siglo XVIII. *La historia* es un concepto moderno que, a pesar de que prolonga antiguos significados de vocablo, viene a ser casi como un neologismo. En lo que se refiere a la historia del término, el concepto surge después de dos dilatados procesos que terminan convergiendo para revelar un campo de experiencias que no se podía haber formulado anteriormente. El primero de los procesos consiste en la formación del colectivo singular que aglutina en un concepto común la suma de las historias individuales. El segundo, en la fusión de *historia* como conexión de acontecimientos y de *Historia* en el sentido de indagación histórica, ciencia o relato de la historia [Reinhart Koselleck, *historia/Historia, op. cit.*, p. 27].

El quehacer intelectual de Koselleck constituye un proyecto vital que encierra e implica una obra abierta a la comprensión y al cambio que exigen las novedades de la investigación. Leer o interpretar el mundo constituye la tarea definitiva del ser humano.



REINHART KOSELLECK

Percepción intelectual de un proceso histórico

La creatividad imaginativa, simbólica y material hunde sus raíces en la elaboración conceptual y en su historicidad. Koselleck nos ofrece ideas e hipótesis, pero sobre todo propuestas y proyectos para leer la historia como materia concreta de la experiencia habida en el tiempo

Más allá del «giro lingüístico»: Koselleck y los nuevos horizontes de la historia intelectual

JUAN MARÍA SÁNCHEZ-PRIETO

RESUMEN. *Este artículo analiza los límites del «giro lingüístico» en el desarrollo de la historia intelectual, considerado desde el diálogo que ésta ha mantenido con la historia social. Atendiendo a este debate se puede valorar mejor la importancia de la figura y obra de Reinhart Koselleck.*
PALABRAS CLAVE: *Historia intelectual. Giro lingüístico. Annales. Francia. Estados Unidos. Alemania. Reinhart Koselleck, siglo XX.*

La disciplina histórica, si se atiende a algunas discusiones internas, ha experimentado en las últimas décadas demasiados *giros*[1] (antropológico, lingüístico, material...), cuya naturaleza y alcance no son siempre percibidos ni han sido suficientemente explicados al común de los historiadores. No ha dejado de hablarse de la *crisis de la historia*, aunque se trate de una crisis paradójica, puesto que en el debate epistemológico actual se habla igualmente del *giro histórico* —de la orientación hacia la historia— que experimentan hoy las ciencias humanas y sociales. Un excesivo afán de novedad, insaciable en el tiempo corto, distingue a quienes se apresuran en

1. J. Andrés-Gallego, y I. Olábarri, «Too "Turns": Social History, Yesterday and Today», en I. Olabárri, y F.J. Caspistegui (eds.), *The Strenght of History at the Doors of the New Millenium,* Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 231-253.

decretar un nuevo giro y a quienes indefectiblemente acaban mostrando la fecha de caducidad impuesta por los etiquetadores. Ese afán, que no se corresponde con la auténtica innovación teórica y metodológica, ha acabado por poner en evidencia el carácter circular de algunos debates teóricos, considerados en el tiempo largo. En el fondo del debate historiográfico se halla un prolongado conflicto entre la *historia intelectual* y la *historia social* (o entre la historia cultural y la historia total, según otras caracterizaciones), donde cada contendiente busca sus aliados más próximos: la filosofía y la sociología a un lado y otro (y la antropología en medio).

Este conflicto dista de estar resuelto y muestra una clara importancia para el enfoque teórico de muchas cuestiones, para la propia metodología de las ciencias sociales y para la práctica misma de la interdisciplinariedad. Atendiendo a este contexto se puede valorar mejor la posición singular que ocupa Reinhart Koselleck (1923-2006) dentro del movimiento historiográfico. La proyección de su figura y de su obra adquiere cada vez más consistencia en el horizonte de la historiografía *post-giro lingüístico,* presentándose como el principal valedor de un campo de estudio que va más allá de una historia social de las ideas, al favorecer una nueva comprensión de la historicidad de los conceptos y de los discursos, y aun de la propia tematización histórica del tiempo, que se antoja imprescindible para la misma explicación de las transformaciones sociales y políticas de la modernidad. Su fallecimiento reciente no hará sino aumentar su consideración como uno de los grandes historiadores del siglo XX.[2]

Entre la sociología y la filosofía

De un fin de siglo a otro, a lo largo de todo el novecientos, la historia parece encastillada en una controversia interminable. Desde finales del XIX comenzó a sufrir el asedio de la sociología y de la filosofía, comportando ambos saberes visiones distintas de la práctica historiadora. Al ideal rankiano de la historia como ciencia independiente se opusieron desde fines del ochocientos las concepciones de Durkheim y Weber que aspiraban, en el fondo, a hacer de la sociología la verdadera historia de la sociedad. No cabía trazar entre ella y la historia una frontera nítida. Tal era la convicción de Durkheim y, sobre todo, de Weber. Otra cosa es que Durkheim negase a la historia tradicional el rango de ciencia, por mucho que los historiadores *positivistas* (Monod, Langlois y Seignobos) se empeñasen en ello. Su atención a lo particular impedía a la historia llegar a afirmaciones generales, empíricamente comprobables. La ambición de Durkheim, expresada en *L'Année Sociologique* (1898), desde una concepción de la sociología como una ciencia rigurosa y crítica, abierta a la matematización, una vez superada su fase filosófica, era la unificación de las ciencias sociales (o del hombre en sociedad) desde la sociología, y esa convergencia comenzaba por un estrechamiento de lazos entre la sociología y la historia. Los historiadores deben aprender a ver los hechos históricos como sociólogos y los sociólogos formarse en el dominio de las técnicas de investigación de la historia, aunque no se ocultaba la subordinación de la historia a la sociología, colocada ésta en la cúspide.[3]

En Alemania la discusión se plantea a raíz de las críticas que Lamprecht, en nombre de las *nuevas tendencias* de la historia, vierte paralelamente contra el viejo historicismo rankiano. Los principios de la escuela histórica alemana debían ceder paso a las «leyes de la historia». Dilthey reacciona contra el *naturalismo* en nombre de la *hermenéutica* y, sin negar el carácter científico de la historia, establece la conocida contraposición entre las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias del espíritu», que recoge a su vez el antagonismo introducido previamente

2. Lucian Hölscher, discípulo de Koselleck, lo hizo considerar de manera gráfica y sentida en la charla que dirigió a sus alumnos glosando su figura, pocos días después de su muerte, y que puede leerse en este monográfico. La presentación de su obra y el propio testimonio personal que ofrece también aquí Javier Fernández Sebastián, abundan en esa misma consideración.

3. Ph. Besnard (ed.) *The Sociological Domain, the Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge-París, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1983, pp. 248-262 («The Année Sociologique Team»).

por Droysen entre «explicar» y «comprender» (y que Ricoeur ha pretendido resolver en nuestros días). La historia debe, según Dilthey, aprehender el significado de la acción humana y para ello proceder a un trabajo de interpretación que dé razón de las experiencias vividas por los hombres en el pasado. Individualización y comprensión, según la matriz historicista, frente a la explicación con arreglo a regularidades, según el patrón de la física. Con todo, rechaza la concepción idealista del historicismo de Ranke que, pese a su apelación a la objetividad y su apariencia erudita, escondía toda una metafísica, y también una ideología, que condicionaba su aproximación a la sociedad, a la nación y al Estado. Para Dilthey no se trata de estudiar las «ideas de Dios» que, a modo de encarnaciones, distinguen una época o una cultura, sino los mundos reales, las interrelaciones humanas y el nexo de sentido.[4]

Weber traslada a la propia sociología esa tensión entre una concepción de la disciplina fundada sobre el patrón de las ciencias naturales y otra concepción afín a las ciencias de la cultura, y más directamente basada en la historia. Calificó la obra de Lamprecht de disparate especulativo, y se distinguió frente a la concepción cientificista o «realista» de la sociedad defendida por los durkheimianos. Weber coincidía con el historicismo clásico en la afirmación de que toda sociedad constituye un entramado de significados y valores que ha de ser comprendido en su historicidad. Atendiendo a la historicidad del mundo y a la multiplicidad de sentido que los actores imprimen a su acción, admitía que las ciencias culturales no pueden establecer leyes universalmente válidas. Pero no renunciaba a que la sociología pudiese ofrecer otras formas de generalización, a diferencia de la historia historicista. De ahí la originalidad weberiana del recurso a los conceptos genéricos o *tipos ideales* para la comprensión histórica. Para él, comprender no significa, como para el historicismo, un acto intuitivo de compenetración inmediata o de experiencia, sino un proceso altamente racional, que pasa por una conceptualización rigurosa. Esos conceptos, aun siendo muchas veces construcciones artificiales, permiten especificar la particularidad del hecho observado y hacen posible el análisis comparado, método complementario al estadístico de los durkheimianos.

A Weber, mucho más que a Durkheim, se debe el primer empeño de fundar una *ciencia social histórica*.[5] La *sociología comprensiva*, sin las pretensiones hegemónicas de los durkheimianos, queda así enraizada en una concepción profunda de la relación entre historia y sociología. Sin embargo, pese a su mayor proximidad y diálogo con la historia, no será Weber sino Durkheim quien acabe influyendo más decisivamente en los destinos de la historia social. El enfoque sociohistórico de Weber tampoco halló continuadores entre los teóricos de la acción que le sucedieron. De Weber a Parsons y Schütz, la teoría social se alejó de la historia. Con todo, a lo largo de todo el siglo XX, las diferencias entre los defensores del cientificismo naturalista (u *objetivistas*) y los partidarios de la hermenéutica (o *subjetivistas*), no harán sino aumentar, siendo la historia el principal motivo de disputa. La *fenomenología hermenéutica* de Heidegger, prolongada por Gadamer después de 1945, en Alemania; o la *filosofía crítica de la historia*, en Francia, desde Raymond Aron a Marrou y Ricoeur, enfrentada a los durkheimianos o sucesores, dan buena prueba de ello. Esa polémica ha pervivido a propósito de la historiografía del *giro lingüístico* y de su agotamiento presente, y en los aspectos más de fondo, no ha hecho sino reeditar el debate de finales del XIX un siglo después.

Apogeo y declive de la historia social

Es común asociar la revolución historiográfica del siglo XX al triunfo de la historia social de manos, primordialmente, de la escuela francesa de *Annales* y de los historiadores marxistas británicos. Otros focos significativos, como la *Social Science History* americana o la escuela

4. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. esp. Julián Marías (prólogo de J. Ortega y Gasset), Madrid, Alianza, 1986. S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, París, PUF, 1990.

5. R. Aron, Les grandes doctrines de sociologie historique, vol. 2, París, Centre de Documentation Universitaire, 1962. Colliot-C. Thelene, *Max Weber et l'histoire*, París, PUF, 1990.

alemana de Bielefeld, aunque puedan incorporar otras tradiciones, no dejan de manifestar la influencia principal. Pero en ningún lugar como en Francia la historia ha sido considerada de pleno derecho como una ciencia social; y es probablemente el único país donde las ciencias sociales se han organizado, en buena medida, alrededor de la historia.[6] Ello se debe particularmente al éxito del programa de *Annales*, que manifestó desde sus orígenes la impronta de Durkheim e inició un diálogo con la sociología durkheimiana, como vino a hacer patente la presencia de Maurice Halbwachs en el primer comité de la revista *Annales* (1929), fundada por Febvre y Bloch. Este logro particular de Francia fue posible, no obstante, gracias a la inversión del planteamiento de Durkheim. La historia reclama un nuevo protagonismo en el marco de las ciencias sociales, aunque sin ínfulas jerárquicas sobre las demás, como las tuvo la sociología con Durkheim.[7] No se trata ya de fundar una *gran ciencia social* como de propiciar la pluralidad y el diálogo entre las ciencias sociales o del hombre. Ello hará de los historiadores los más tenaces promotores de la interdisciplinariedad, como notó Hexter (1972) haciendo la comparación entre la historiografía francesa y la americana.

La historia social nacía por reacción a la historia política positivista. La agudeza del conflicto durante el primer tercio del siglo XX hizo que aquélla se entendiera como historia económica y social. La creación en 1947 de la VI Sección de *l'École Practique des Hautes Études* (transformada en 1975 en *École des Hautes Études en Sciences Sociales,* EHESS) fue la auténtica lanzadera de *Annales* y su principal soporte institucional. Bajo la animación de Braudel (primero como secretario y desde 1956 como presidente de la VI Sección) la escuela alcanza su máxima difusión. Los propios trabajos de Braudel y Labrousse consagran el predominio del enfoque económico-social, al que se asocia la edad de oro de *Annales*. La contestación a la primacía de *Annales*, fuera y dentro de la disciplina, tuvo su primera expresión en Francia y se encuentra claramente formulada a principios de los años 1970, poniendo a la ciencia histórica de nuevo en cuestión.

Pese a la calificación de estructuralista que recae sobre la historiografía de inspiración braudeliana (el acento puesto en las profundas estructuras sociales de *longue durée* como fuerzas causales primordiales de la historia), lo cierto es que el estructuralismo y el post-estructuralismo no dejaron de manifestar su oposición a la historia social de *Annales*, coincidiendo en esa crítica con los defensores de la tradición hermenéutica. La apelación por parte de *Annales* a la sociología durkheimiana explica la crítica de Aron a la historia social, retomando los argumentos de Dilthey o Weber contra la concepción *objetivista* de la ciencia.[8] Asimismo, frente a quienes buscan prolongar el proyecto durkheimiano de una sociología que *supera* a la filosofía, Derrida se plantea *superar* las ciencias sociales *deconstruyendo* los fundamentos *metafísicos* en que se basan. Por su parte, Barthes ironiza sobre las pretensiones de una historia social empeñada en ignorar que todo discurso es forzosamente un tipo de ficción. La obra de Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (1971), viene a recoger lo nuclear de la argumentación vertida por la filosofía crítica de la historia y por los filósofos estructuralistas contra *Annales,* y según Gérard Noiriel sería el mejor testimonio de la magnitud del fracaso del proyecto braudeliano.[9] Para Veyne, es Foucault quien revoluciona la historia. Veyne aboga por una *historia conceptualizante*. Como Aron considera que la historia se aproxima más al quehacer filosófico que al científico, aunque seguramente el filósofo crítico no coincidía con el modo de expresarse del historiador epistemólogo al término de su

6. B. Lepetit, «Les *Annales*. Portrait de groupe avec revue», en J. Revel, y N. Wachtel (eds.) *Une école pour les sciences sociales. De la VI section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, París, Cerf-EHESS, 1996, pp. 31-48.

7. J. Revel, «History and the Social Sciences: Readings of a French Debate around 1900», en Olábarri-Caspistegui, 2005, pp. 43-74.

8. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique,* París, 1938.

9. G. Noiriel, *Sobre la crisis de la historia* (1996), Madrid, Cátedra, 1997, pp. 100-104. S. Burke, *The Death and Return of the Author. Criticism and Subjectivism in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh, The Edinburgh University Press, 1992.

ensayo cuando éste afirmaba que la historia no es una ciencia sino una «novela verdadera». Veyne no tardará en asumir la perspectiva posmoderna, negando la posibilidad misma de que la historia pudiese alcanzar la verdad.[10]

En los años 1970 comenzó a cuestionarse la existencia misma de la escuela de *Annales*. En 1969 Braudel abandonó la dirección de *Annales* y ello conllevó un proceso de renovación, y de lógico desconcierto, dando entrada a una *tercera generación* de historiadores, encabezada por Le Goff, que habría de ensanchar notablemente los límites de la herencia recibida[11] (no sin que Braudel acabara dejando sentir su malestar). Los volúmenes-manifiesto de 1974 y 1978 parecían promover un nuevo tipo de historia, bajo la influencia principal de la antropología, donde cobraba un renovado auge el estudio de las *mentalidades*.[12] Couteau-Begarie pretendió acuñar el término de «*nueva* nueva historia» para denominar a quienes consideraba los nuevos historiadores y tendencias de la historiografía francesa heredera de *Annales*, queriendo certificar de esa forma la crisis o la muerte de *Annales*.[13] Otros, atendiendo a la inusitada multiplicación de objetos derivada de la propia etnologización del discurso histórico, preferían hablar de la historia social en migajas.[14] De la *historia total* a la multiplicidad de historias particulares, tal parecía ser el sino de la historia social. La proliferación de subdisciplinas autónomas acarreaba su despedazamiento. La historia era señora de un inmenso territorio que no llegaba a dominar. En cualquier caso, era evidente, a finales de los ochenta, la sensación de malestar, la conciencia de crisis y la existencia de una enorme confusión acerca de lo que realmente constituía lo «nuevo» en la historia.

En 1979, el británico Lawrence Stone, describiendo desde su observatorio de Princeton los cambios historiográficos de la última década, había anunciado el *retorno de la narrativa,* empujada por la revalorización de los aspectos subjetivos de la existencia humana.[15] Aunque la mirada de Stone se orientaba a lo que no tardará en conocerse como historiografía posmoderna, al calor de la polémica se pudo observar, en distintos lugares, un rearme de la historia tradicional, como ejemplificó la obra de Himmelfarb.[16] La historia debe recuperar su identidad propia y prescindir de Braudel, Labrousse o Foucault.[17] Le Goff, ante tanto «retorno» (de la narración, del acontecimiento, de la cronología, de la biografía, de lo político), habló del peligro de la «reacción».[18] Más tarde, también Bourdieu juzgará la retórica del retorno como falsas superaciones que en realidad son regresiones.[19] La nueva querella entre *antiguos* y *modernos* puso de manifiesto la considerable fragmentación de éstos últimos, y aún más de los posmodernos (enfrentados entre sí en su afán de sentar precursores y referencias teóricas: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Hayden White, Geertz).

La historia social había sido *superada*, pero poco se sabía acerca de su sucesora. En un nuevo artículo de *Past and Present* (1991), a propósito del debate sobre historia y post-modernidad, Stone, que no era ni se sentía un *troglodita* del viejo positivismo, visualizaba en un tono pesimista las amenazas que se cernían sobre la profesión histórica, apuntando los agentes infecciosos de la crisis: la lingüística, la antropología cultural y simbólica, y las derivaciones

---

10. P. Veyne, *Les grecs ont-ils cru a leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante,* París, Seuil, 1983.

11. Ch-O. Carbonell, «Antropología, etnografía e historia: la tercera generación en Francia», en J. Andrés-Gallego (dir.), *New History, Nouvelle Histoire,* Madrid, Actas, 1993, pp. 91-100.

12. J. Le Goff, y P. Nora (dirs.), *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, 1974. J. Le Goff, R. Chartier y J. Revel, *La nouvelle histoire*, París, Retz, 1978.

13. H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène «nouvelle histoire»,* París, 1983. La nueva ed. de 1989 lleva como subtítulo *grandeur et décadence de l'école des Annales.*

14. F. Dosse, *La Historia en migajas:* de «*Annales» a la «nueva historia*» (1987), trad. esp. Valencia, Alfons el Magnànim, 1988.

15. L. Stone, «The Revival of Narrative», *Past and Present,* 85, 1979: 3-24.

16. G. Himmelfarb, *The New History and the Old.* Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1987.

17. G. Thuiller y J. Tulard, *Les écoles historiques*, 1990.

18. J. Le Goff, *L'Histoire de la France religieuse*, París, Seuil, 1988, pp. 14-15.

19. P. Bourdieu, «Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France», *Actes de la recherche en sciences sociales,* 106, 1995: 108-122 (p. 113).

semióticas del llamado *nuevo historicismo*. Stone vino a sintetizar lo que Gabrielle M. Spiegel (1990) había expuesto de manera más pausada en otro artículo, al que remite,[20] pero fue él quien recibió la respuesta de Patrick Joyce, el cual, en defensa de los presupuestos posmodernos, arremetía contra los fundamentos de la historia social, al sostener que la existencia de lo real no es más que un efecto discursivo. Si no existe realidad alguna fuera del texto, si se borra la línea que separa los hechos de la ficción, entonces la historia se derrumba. Stone no podía sino reiterar su profundo desacuerdo. No tardará Roger Chartier en trasladar esa misma crítica a Hayden White. Esta circunstancia de la crítica posmoderna, que hizo extremadamente porosa la frontera entre ficción y realidad, negando cualquier posibilidad de conocimiento objetivo,[21] fue la que aprovecharon los propulsores del *giro lingüístico* en la historia.

Límites del «giro lingüístico» en la historia intelectual

No es fácil saber qué es el *giro lingüístico* (GL). El propio uso del concepto le ha conferido distintos perfiles, y en esa ambigüedad se escudan sus defensores, pero resulta abusivo pretender comprender bajo esa etiqueta a todos los trabajos históricos que confieran alguna importancia al lenguaje. El origen del término remite al filósofo Rorty,[22] quién, sin embargo, a la vista de su universalización, no ha dejado de manifestarse críticamente contra las implicaciones epistemológicas posteriores que tomó la expresión.[23] La idea prendió entre los historiadores a comienzos de los años 1980: al igual que la filosofía, también la historia requería de un GL. El movimiento parte de Estados Unidos y afecta en sus inicios a la historia intelectual, aunque no tardará en llegar a Europa y en adentrarse en los demás territorios de la historia. Antes que a un verdadero diálogo entre la historia intelectual y la historia social, ambas enfrentadas a una situación de crisis, como sugiere Dosse,[24] el GL responde a la reacción de un sector de la historia intelectual americana que busca visibilidad académica ante el fuerte avance experimentado por la historia social dentro de sus fronteras (desde los años 1960).

El objetivo del GL son los historiadores sociales. Noiriel ha situado en torno a una especie de guerra de congresos el estreno del movimiento.[25] La reunión de Cornell de 1980, patrocinada por Dominick LaCapra y Steven Kaplan, vino a responder al congreso anterior organizado por John Higham (*New Directions in American Intellectual History,* 1979), donde se pudo certificar la crisis de la historia intelectual de corte tradicional —que buscaba la identificación de las *ideas-fuerza* en el mundo, al estilo de Arthur Lovejoy—[26] ante el impacto de las nuevas tendencias: la influencia de la antropología y de la historia de las mentalidades de *Annales*, de modo preferente. Afín a estas nuevas orientaciones, Robert Darnton valoró paralelamente una dimensión de la crisis ausente en el análisis de Higham: la difusión de

20. L. Stone, «History and Post-Modernism», *Past & Present*, 131, 1991. G.M. Spiegel, «History, Historicism and the Social Logic of the Text in the Middle Age», *Speculum*, LXV, 1990: 59-86.

21. P. Novick, *That Noble dream. The «objectivity question» and the American Historical Profession*, Cambridge UP, 1988. S. Schama, *Dead Certainties,* Nueva York, Knopff, 1991.

22. R. Rorty, *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*, The University of Chicago Press, 1967. Ese mismo año, como indica Caspistegui en estas páginas, se iniciaba Koselleck en la historia de los conceptos.

23. En *Consecuencias del pragmatismo* (1982), Rorty reacciona expresamente contra la supuesta *demostración*, por parte de la filosofía, de que el lenguaje no refiere a una realidad extra-lingüística. Véase Noiriel, 1997, p. 139. Id. *Penser avec, penser contre*, París, Berlín, 2003, pp. 214-216.

24. F. Dosse, *La marche des idées*, París, La Découverte, 2003, p. 208 (trad. esp. *La marcha de las ideas: historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Universidad, 2007).

25. Noiriel, 1997, pp. 130-132.

26. D.R. Kelley, *The history of ideas: canon and variations*, Rochester (NY), University of Rochester Press, 1994, D.J. Wilson *Arthur O. Lovejoy and the quest for intelligibility*, Ann Arbor, UMI, Books on Demand, 1994. J.P. Diggins, «O. Arthur Lovejoy and the challenge of intellectual history», *Journal of the History of Ideas*, 67, 2006: 181-208.

términos incontrolados (hermenéutica, semiótica, hegemonía, paradigma, deconstrucción, etc.), asociados a la penetración de teorías provenientes de Europa, que estaban transformando el paisaje historiográfico.[27] Darnton coincidía en su diagnóstico con Stone. Esas innovaciones teóricas (la denominada *Teoría Crítica*) son las que exhiben los participantes en el coloquio de Cornell de 1980. Sus responsables —insistiendo en la necesidad de fortalecer los lazos con filósofos y teóricos del discurso como Barthes, Derrida o Foucault— quisieron hacer del volumen publicado el manifiesto de la nueva historia intelectual.[28] La presencia de Hayden White, cerrando la obra, daba vigor al proyecto, aunque no se le pueda considerar cabeza del movimiento, por más que su libro *Metahistory* (1973) hubiese supuesto un punto de inflexión dentro de la historia intelectual americana respecto al planteamiento idealista de Lovejoy (las ideas tienen vida propia, independientemente de los sistemas que informan), al iniciar el diálogo con el paradigma estructuralista postsaussuriano. Más que inductor del GL, White fue su referente principal dentro de Estados Unidos.

Los partidarios del GL y de la teoría crítica no hacen sino utilizar y difundir en Estados Unidos la crítica estructuralista que, unida a la proveniente de la tradición hermenéutica, se había vertido en Francia anteriormente contra la historia social de *Annales*.[29] LaCapra no oculta la dimensión estratégica del GL, la denuncia de las inopias de las ciencias sociales (fisicalismo, causalismo) y su voluntad de poner fin a la hegemonía de la historia social en el propio ámbito de la historia intelectual, contraponiendo sus debilidades teóricas y su obsesión empírica a las bondades de la perspectiva textualista. Es significativo, en ese sentido, cómo se instrumentaliza por parte de los organizadores del congreso de Cornell la participación en él de Roger Chartier (historiador vinculado a *Annales*). Su contribución figura al comienzo del libro-manifiesto de 1982,[30] como insigne contribución al GL, se afirmará enseguida.[31] Una década más tarde Geoff Eley oficia solemnemente el *entierro de Annales*: la historia social no existe ya.[32] La originalidad no estriba en eso, sino en hacer del GL la única vía reconocida, el nuevo paradigma, no ya para la historia intelectual, sino para cualquier otro campo de la historia.

Como ha precisado Spiegel, en la base del GL está la visión semiótica del lenguaje de Saussure (por más que entrara en la discusión disfrazado de post-estructuralismo y, por tanto, como una continuación y a la vez una crítica de los rasgos fundamentales de la lingüística de Saussure).[33] El lenguaje es el agente constitutivo de la conciencia humana y de la producción social de significado. Nuestra percepción del mundo pasa por la lente de las percepciones precodificadas del lenguaje. La idea de un universo objetivo, independiente del discurso y universalmente comprensible por encima de la pertenencia a un sistema dado de lenguaje, se considera una ilusión. En ese sentido, el cambio de paradigma resulta paradójico, puesto que finalmente no se procede sino a una sustitución de una estructura (el sistema social) por otra (el lenguaje), sin que los historiadores del GL hayan logrado pensar por sí mismos (rechazan la dependencia de las ciencias sociales, pero se abren a la filosofía, la lingüística o la crítica textual), ni conseguido tampoco transformar realmente la práctica historiográfica. En la que-

27. R. Darnton, «Intellectual and Cultural History», en M. Kammen, *The Past Before Us*, Ithaca, Cornell University Press, 1980, p. 327.

28. D. Lacapra y S.L. Kaplan, *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives,* Ithaca, Cornell University Press, 1982.

29. Noiriel, 1997, pp. 100-102. F. Cusset, *«French Theory»: Foucault, Derrida, Deleuze & cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis,* París, La Découverte, 2003. G.M. Spiegel. «Revising the past / revisiting the present: how change happens in historiography», *History and Theory*, 46, 2007: 1-19 (pp. 13-18).

30. R. Chartier, «Intellectual History or Sociocultural History?», en Lacapra-Kaplan, 1982, pp. 13-46. Recogido en Chartier, *Au bord de la Falaise*, París, Albin Michel, 1998, pp. 27-66.

31. D. Lacapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*. Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 329.

32. G. Eley, «De l'histoire sociale au "tournant linguistique" dans l'historiographie anglo-américaine des années 1980», *Genèses*, 7, 1992: 163-193 (p. 193).

33. G.M. Spiegel, «La historia de la práctica: nuevas tendencias en historia tras el giro lingüístico», *Ayer*, 62, 2006: 19-50 (pp. 20-22).

rella del GL late en el fondo una oposición más general, la que separa a los teóricos con poca o ninguna experiencia investigadora, de los historiadores que se manchan las manos para mejorar el conocimiento, y que distan de emplear una simple metodología *positivista,* como pretenden descalificarles los primeros, cuando esos *teóricos teoricistas*, en el decir de Bourdieu, no acaban de trasladar a la investigación empírica las teorías o conceptos a los que apelan.[34]

Llama la atención, como ha hecho notar Noiriel,[35] la desconsideración que se hace en ese volumen de LaCapra, de la *Begriffsgeschichte* alemana, la historia de los conceptos impulsada por Koselleck. Hay una razón. Esa historia no abdica de la historia social, sino que se plantea dentro de ella, según hizo notar Koselleck en 1979.[36] Asimismo su discípulo Lucien Hölscher, al reseñar las raíces históricas de la historia de los conceptos, ha apuntado con claridad a los fundadores de *Annales*, Febvre y Bloch, en Francia, y a Otto Bruner en Alemania. Por otra parte, son notables las distancias establecidas con los planteamientos lingüísticos de Saussure. En ese sentido, resulta importante la diferencia establecida por Koselleck entre palabras y conceptos. El concepto no es el simple significado de una palabra. Los conceptos cambian su significado interactuando con el tiempo histórico, y son por ello no sólo indicadores sino también factores de la realidad histórica.[37] La historicidad del texto no se confunde con la textualidad de la historia.

Mayor ambivalencia con respecto al GL y al nuevo historicismo manifiesta la escuela de Cambridge, el otro polo principal de la historia de los conceptos. Aunque tanto John Pocock como Quentin Skinner conceden una particular atención a los contextos culturales y lingüísticos en el estudio de los lenguajes políticos, para el primero los contextos deben ser establecidos a través de los textos, apreciando la autonomía de las estructuras lingüísticas más allá de la conciencia del autor (siguiendo a Saussure el historiador debe determinar la *lengua* y no sólo el *habla*), mientras que el segundo acentúa las intenciones y la dimensión ética del trabajo del autor/actor. Skinner se erige en el principal valedor del *intencionalismo* desde finales de los años sesenta, buscando contrarrestar tanto la influencia dominante del paradigma braudeliano, que considera particularmente lesivo para la historia intelectual, como el primer acento estructuralista que recibe él mismo de Pocock. Sin embargo, su afán por distinguirse del *textualismo*, y que le lleva a subrayar en su proyecto la necesidad de restituir la matriz social e intelectual de la época estudiada, no está lejano de la noción de utillaje mental de Lucien Febvre.

La expresión de *«giro lingüístico» de la historia conceptual*, utilizada por Jacques Guilhaumou, debe ser por tanto convenientemente matizada, también en el ámbito francés.[38] En cualquier caso, es evidente que, en sus distintas vertientes, la historia de los conceptos ha renovado la historia intelectual, abandonando el idealismo de la historia tradicional de las ideas de Lovejoy (en la versión anglosajona) o de Meinecke (en la alemana), como es innegable también que la han enriquecido las diferentes técnicas de análisis del discurso defendidas por los partidarios del GL. Más discutible es la superación de los enfoques basados en la historia social, como ha venido a demostrar el movimiento de rehabilitación de lo social emprendido por los antiguos defensores del GL. Ya a finales de los ochenta, John Toews y Anthony Pagden se replanteaban la *novedad* del GL y hacían notar que no había colmado las expectativas, permitiéndose algunas críticas a LaCapra.[39] Estas manifestaciones precedieron de manera inmediata a la formulación del *giro crítico* por parte de *Annales* (1988-1989).

---

34. P. Bourdieu, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil, 1992, pp. 136-137, 195, 219.

35. Noiriel, 1997, p. 133.

36. R. Koselleck, «Historia conceptual e historia social», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. esp. Barcelona, Paidós, 1983, pp. 105-126.

37. L. Hölscher, «Los fundamentos teóricos de la historia de los conceptos», en I. Olábarri y F.J. Caspistegui, *La «nueva historia cultural»: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisplinariedad*, Madrid, Complutense, 1996, pp. 69-82 (81-82).

38. J. Guilhaumou, Discours et événement*: l'histoire langagière des concepts*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006, p. 43. Véase más abajo el análisis de Faustino Oncina al respecto.

39. J.E. Toews, «Intellectual History after the Linguistic Turn», *American Historical Review*, 4, 1987: 879-907. A. Pagden, «Rethinking the Linguistic Turn», *Journal of History of Ideas*, 3, 1988: 519-529.

El significado del «giro crítico»

Con ocasión del 60 aniversario de la revista, *Annales* planteó en dos editoriales un *tournant critique.*[40] No se trataba de un efecto o derivación del GL en Francia sino, por el contrario, de una reflexión, abierta al conjunto de las ciencias sociales, pero que contenía una buena dosis de autocrítica, y que se planteaba, en el fondo, como alternativa al GL. Después de constatar que el proyecto inicial de convergencia de las ciencias sociales quedaba comprometido por el hundimiento de los grandes paradigmas unificadores hasta ahora dominantes (de los marxismos a los estructuralismos), la cuestión no era tanto dilucidar si la historia estaba en crisis como afrontar la *crisis general de las ciencias sociales.* En un tiempo de fuertes dudas, *Annales* emplazaba a las distintas disciplinas, comenzando por la historia, a que midieran el alcance que debía tener ese *giro crítico* dentro de cada una de ellas. Sólo a partir de esa reflexión general parecía posible salir de la situación de anarquía epistemológica existente en el seno de las ciencias sociales. *Annales* no ignoraba las críticas vertidas contra ella a lo largo del tiempo, ni las aportaciones recientes del GL, o al menos de la crítica posmoderna y de ciertas corrientes de la hermenéutica, pero no renunciaba a lo fundamental con el fin precisamente de combatir o disipar las *incertidumbres*.

En el trasfondo de la reflexión francesa se encuentra la problemática de los modos de observación de lo real y la misma concepción del referente externo. De la metáfora de la acción y de lo social como textos, no se podían obviar las implicaciones de la polisemia y de la participación del lector en la producción del sentido. Ello afectaba igualmente a la práctica científica y de la interdisciplinariedad. Los procedimientos de experimentación y, de modo más general, el enfoque metodológico mismo de la investigación intervienen en la construcción del sentido social. Era conveniente entonces prestar una atención particular al papel que juegan el observador y los instrumentos de investigación (es decir, a las reglas y a las categorías utilizadas por cada disciplina) en la producción de la imagen. Mucho antes que una convergencia, que una suma acumulada de conocimiento, lo que se revela, ciertamente, es un juego de distancias. Se trataba entonces de profundizar en lo que había supuesto el proyecto de *Annales* respecto al de Durkheim, acentuado la especificidad y las diferencias propias de las distintas disciplinas. Se aboga por la pluralidad y la autonomía de los puntos de vista y de los procedimientos de trabajo, en lugar de prejuzgar su unidad y augurar su posible síntesis.

Con todo, este planteamiento de la interdisciplinariedad, ligado a la propia cuestión de la verdad o de la objetividad, se aproxima más a la visión de Marc Bloch que de Braudel, quien no había dejado de apelar a la unificación de las ciencias del hombre (alrededor de la historia) y a la elaboración de un *lenguaje común.*[41] Subyace en esto una doble motivación: por una parte, una voluntad de alejarse de la marca braudeliana y de volver a los orígenes (se mata al padre y se entronca con los abuelos, culminando así la autocrítica iniciada a mediados de los setenta); y por otra, la reacción contra los filósofos-semiólogos que, si al igual que Braudel aspiraban a unificar los saberes, reclamaban que fuera la semiología, y no la historia, el motor de tal movimiento y el ámbito propio de la interdisciplinariedad, puesto que las diversas disciplinas no son más que formas de «discurso».[42] Pese a los decretos de defunción dictados, *Annales* no renuncia a la defensa de la investigación real frente a la pura discusión teórica de carácter epistemológico, ni podía hacerlo, puesto que *Annales* se autocomprende en el fondo como un lugar de continua experimentación: tal es su vocación y el sentido mismo de su evolución (lo que difiere de la visión de la historia como continuo *tránsito*, defendida por LaCapra para justificar *a posteriori* la experiencia del GL).[43]

40. «Histoire et sciences sociales: un tournant critique», *Annales ESC*, 1988: 291-293. «Tentons l'expérience», *Annales ESC*, 1989: 1.317-1.323.

41. M. Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador* (1941), trad. esp. México, FCE, 1996. F. Braudel, *Escritos sobre la historia* (1969), trad. esp. México, FCE, 1991.

42. Noiriel, 1997, p. 100.

43. Revel-Wachtel, 1996. D. LaCapra, *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory,* Ithaca, Cornell University Press, 2004.

Tampoco se abdica del estudio de la sociedad como objeto, aunque se propicie una reflexión más depurada sobre el mismo. Las principales cuestiones alentadas por el *giro crítico* se refieren fundamentalmente a la naturaleza de las identidades sociales, la mayor atención a los mecanismos procesuales, la articulación de lo social y el retorno de la política. En contraste con la tendencia de los años cincuenta a institucionalizar los actores sociales colectivos en una óptica funcionalista, se rechaza ahora la idea de la homogeneidad de lo social o la consistencia de las identidades como hechos de evidencia y se refuerza, por el contrario, la atención a los recursos de que disponen los actores, a las constricciones y obstáculos que les son impuestos, y que dibujan el mapa cambiante del propio espacio vital donde deben situarse y actuar. Se asiste a una rehabilitación del estudio del cambio, por contraposición a una historiografía anterior mucho más atenta a los sistemas estables, lo que ilustra la fortuna tardía en Francia de autores tan diferentes como E.P. Thompson o Norbert Elias. En definitiva, la renovación de la historia social que propugna *Annales* pasa menos por la anexión de provincias nuevas (como sucedió en los años sesenta y setenta) que por la redefinición de sus objetos. La historia social de la cultura proporciona un ejemplo significativo.

Detrás del *giro crítico* se encuentra una nueva generación de *Annales,* o ligada a la EHESS, la *cuarta* (los nacidos a partir de 1945), aunque sus integrantes no sean reconocidos así ni pretendan ellos formar grupo. Roger Chartier viene a ser la individualidad más visible y uno de los mejores exponentes también de ese giro, como muestra su colaboración en el volumen conmemorativo de *Annales* de 1989.[44] El hecho de que Chartier no renuncie a la historia social (al hacer pública su posición de *fidelidad crítica* a la tradición de *Annales*), y las críticas que vierte contra el GL, explican el cambio de actitud de algunos historiadores americanos hacia el colega francés durante los años noventa (pese a haberle tenido antes como uno de los referentes del GL, y traducido al inglés algunas de sus obras). Ese mismo año de 1989 Lynn Hunt publicaba un volumen colectivo, *The New Cultural History* —el primero en introducir la etiqueta—, cuya génesis remite a unos seminarios celebrados dos años antes en la Universidad de Berkeley, aprovechando una estancia de Chartier en dicha institución. En la presentación, Hunt sitúa esa nueva historia en el movimiento de revisión de la historia social y se apoya ampliamente en Chartier para su argumentación (la idea de representación como concepto capital),[45] al tiempo que la obra rinde homenaje a iconos como Foucault, Thompson, Natalie Davis, Geertz, White o LaCapra. Sin embargo, la consideración última que hace Hunt de la nueva historia cultural como una parte de la estética, establece una clara divergencia con Chartier y ayuda a valorar el sentido último del *giro crítico* de *Annales:* la salvaguardia del estatuto científico de la historia como conocimiento sometido a procedimientos rigurosos de elaboración y de control (y distinto por tanto del mito o la ficción). Éste es el fondo de la argumentación que Chartier dirige contra Hayden White en 1993.[46]

A partir de esa fecha —como ha reparado Philippe Poirrier—[47] se establece una distancia creciente entre las posiciones de Chartier y las defendidas por los historiadores americanos de la autodenominada nueva historia cultural, aunque éstos acaben incorporando parte de la crítica de aquél en su afán de presentarse como permanente núcleo vanguardista de la historia cultural. Chartier no participa en los congresos californianos de 1994 y 1996[48] y en el volumen recopilatorio de ambos, editado por V. Bonnell y L. Hunt en 1999 bajo el título llamativo de *Beyond the Cultural Turn,* apenas es citado dos veces por el conjunto de los contribuidores y está totalmente ausente de la introducción. El vacío hecho a Chartier contras-

44. R. Chartier, «Le monde comme représentation», recogido en *Au bord de la falaise*, pp. 67-86.

45. L. Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 7, 10, 12-14, 16, 19.

46. R. Chartier, «Figures rhétoriques et représentations historiques», recogido en *Au bord de la Falaise*, pp. 107-125.

47. Ph. Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, París, Seuil, 2004, p. 377.

48. Titulados *History and Sociology after the Linguistic Turn* y *Studying Culture at the Linguistic Turn: History and Sociology*, respectivamente.

ta con la voluntad de distinguir a Hayden White, que cierra el volumen, como si se tratara de un desagravio.[49] No es de extrañar que unos años después Chartier se preguntase, *La nouvelle histoire culturelle, existe-t-elle?*,[50] o que otros reconocidos historiadores culturales se esforzaran por clarificar el significado de la historia cultural frente al GL.[51] Estas dudas, ciertamente impostadas para relativizar la originalidad de la marca anglosajona de la historia cultural, han acabado por fortalecer la etiqueta de la historia intelectual allá incluso donde antes apenas había arraigado, beneficiándose de los depósitos largamente acumulados por la historia cultural.

El verdadero «giro cultural»

El *giro cultural* es muy anterior al GL. Donald Kelley ha detallado hasta cinco giros culturales previos en la historiografía desde fines del siglo XVIII.[52] El más reciente, sin embargo, no puede considerarse al margen de la historia social y de los cambios que desde *Annales* se habían favorecido con anterioridad al *tournant critique*. Justo Serna y Anaclet Pons han explorado los principales lugares y promotores de la historia cultural reciente (Natalie Davis, Robert Darnton, Peter Burke o Carlo Ginzburg, además de Chartier) y han valorado particularmente la estrecha relación que estos autores mantienen con Francia y la historiografía francesa.[53] La huella primera de *Annales* y la admiración por Marc Bloch es uno de sus principales rasgos comunes. Compartirán igualmente el rechazo a las tesis de White y a la *deconstrucción* de la disciplina histórica, reducida a pura narración literaria y ficticia. El Bloch de *Los reyes taumaturgos* (1924), el Febvre estudioso de *La religion de Rabelais* (1942), pero también el Braudel que dialoga con la antropología estructural de Lévi Strauss (1958),[54] favoreciendo con ello el interés por el objeto cultural, están en los orígenes de la definición dentro de *Annales* de una historia intelectual entendida como historia de las mentalidades o historia sociocultural (con grandes efectos seductores en Darnton o Burke). Tampoco puede obviarse, ciertamente, la impronta de la historia social británica, ni el debate dentro del marxismo británico entre Perry Anderson y E.P. Thompson. Las tesis culturalistas de este último[55] asientan la necesidad de investigar la experiencia histórica como un proceso en movimiento en el que el hombre es agente activo, lo que conduce a subrayar la importancia de la subjetividad dentro de la realidad social, y a la postre a la superación del marxismo vulgar.[56]

El encuentro de la sociología y de la historia con la antropología, característico de los años setenta, se sitúa en el origen del deslizamiento masivo de lo «económico y social» hacia lo «cultural», que permitirá luego en los ochenta una nueva aproximación a la política. El nuevo interés concedido al acontecimiento y a la ordenación simbólica de la vida social, y el enfoque de las mentalidades colectivas como estructuras situadas cada vez más lejos y fuera de la lucha de clases, llenándolas de una connotación decididamente interclasista, constituyen el nuevo

49. H. White, «Afterword», en V. Bonnell y L. Hunt (eds.), *Beyond the cultural turn: new directions in the study of society and culture*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 315-324.

50. En *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 31, 2003: 13-24.

51. P. Burke, *¿Qué es la historia cultural?* (2004), trad. esp. Barcelona, Paidós, 2006.

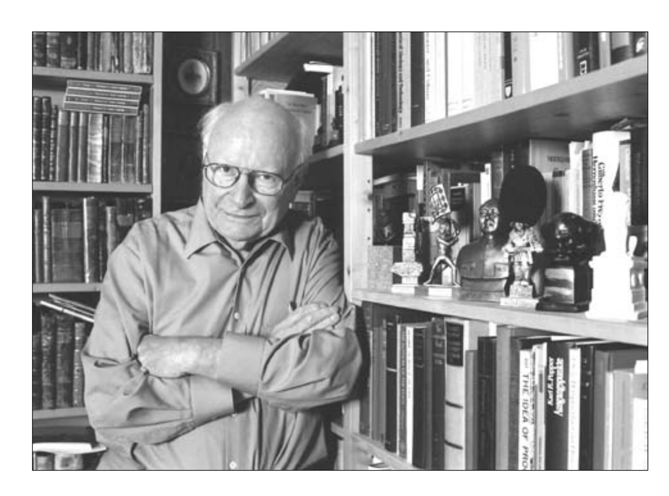
52. D.R. Kelley, «El giro cultural en la investigación histórica», en Olábarri-Caspistegui, 1996, pp. 35-48.

53. J. Serna y A. Pons, *La historia cultural: autores, obras, lugares,* Madrid, Akal, 2005.

54. C. Lévi-Strauss, «Introduction: Histoire et ethnologie», en *Anthropologie structurale,* París, Plon, 1958, cap. 1. F. Braudel, «Histoire et sciences sociales: la longue durée», *Annales ESC*, 1958: 725-753.

55. E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* Londres, Victor Gollanz, 1963. T.R. Tholfsen, *Ideology and Revolution in Modern Europe. An Essay on the Role of Ideas in History*, Nueva York, Columbia University Press, 1984, pp. 204-240. B.D. Palmer, *E. P. Thompson: Objections and oppositions*, Londres, Verso, 1994.

56. Para G. Eley, que había certificado antes la muerte de *Annales*, el giro cultural es obra fundamental de los historiadores marxistas británicos (*A Crooked Line: From Cultural History to the History of Society,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005, pp. 110-111).



Reinhart Koselleck. Bielefeld, 2003. Teutopress

punto de partida, como anotó Ginzburg.[57] El campo de la cultura excede los límites de la cultura *savante.* La cultura como conocimiento y como práctica se abre a las vidas anónimas, a los acontecimientos insignificantes, y con un decidido talante hermenéutico, requiere dar voz a la variedad de actores que componen el escenario social. Foucault no fue un desconocido de la historia de *Annales*. Duby lo utiliza como autoridad para señalar las insuficiencias de la *Apología de la historia* de Bloch, al reeditar el texto en 1974. Tampoco lo ha sido Geertz, aunque esta referencia sea mucho más significativa en Darnton, los marxistas británicos o Hans Medick en Alemania, que en Francia, donde Bourdieu o Chartier han mostrado sus renuencias hacia el antropólogo norteamericano. Más importancia entre los historiadores franceses tuvo la lectura de Norbert Elías, traducido desde principios de los setenta (*La civilisation des moeurs*, 1973; *La société de cour*, 1974), y dado fundamentalmente a conocer por *Annales* y la EHESS (Furet, Le Roy Ladurie, Chartier, Noiriel). Los procesos culturales y la cultura como *civilización* tomaban la delantera a las estructuras sociales y económicas.

Aunque la aportación de Chartier a este giro cultural sea sin duda relevante, en su papel de intermediación con la tradición anglosajona no ha dejado de aplicar una dosis de hipercrítica para revestirse él mismo de mayor novedad. En sus textos —comenzando por el de Cornell de 1980, convenientemente aprovechado por LaCapra— tiende a presentar una visión muy limitada de la historia de las mentalidades francesa, como simple prolongación de la historia serial de Pierre Chaunu (la cuantificación aplicada a los objetos culturales),[58] sin mencionar los cambios de enfoque en aquel campo promovidos por Le Goff y Philippe Ariès (y recogidos en los volúmenes-manifiesto de 1974 y 1978, en el segundo caso rindiendo un expreso tributo a Foucault), y que adquieren visibilidad en la obra de Vovelle.[59] Gracias en gran parte a ellos se puede hablar hoy de una *nueva historia cultural*, como ha hecho notar Hölscher.[60] La hipercrítica de Chartier facilita que sus propuestas, enfatizando el concepto de representación, puedan

57. C. Ginzburg, *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI* (1976), trad. esp. Barcelona, Península, 2001, prefacio.

58. P. Chaunu, «Un nouveau champ pour l'histoire sérielle. Le quantitatif au troisième niveau», *Mélanges Fernand Braudel,* Toulouse, Privat, II, 1972, pp. 105-125.

59. M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, París, Maspero, 1982.

60. Hölscher, 1996, p. 71. Un buen análisis de la evolución de la historia de las mentalidades, abriéndola a la *historia de las sensibilidades*, que incorpora a Chartier y el mundo anglosajón, puede verse en A. Corbin, «Le vertige des foisonnements. Esquisse d'une histoire sans nom», *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* XXXIX, 1992: 103-126.

ser vistas como una salida a una historia de las mentalidades supuestamente agotada, por más que esa idea de representación se remonte a la tradición de Durkheim.[61] Chartier se erige no sólo en el embajador de la historiografía francesa, sino en quien verdaderamente asimila la herencia de Bloch y Febvre. Apela al concepto de *outillage mental* de Febvre y, recordando igualmente la concepción amplia de Robert Mandrou que hace de la mentalidad el campo de la inteligencia y de lo afectivo, o las aportaciones de Lucien Goldmann respecto a la idea de visión del mundo, acabará solemnizando en su artículo de *Annales* de 1989 el paso de una *historia social de la cultura* (la historia de las mentalidades) a una *historia cultural de lo social*, donde se sitúa él. Un pensar lo social como espacio por el que circulan los textos, y que obliga a plantearse cómo se producen y cuál es la apropiación de los mismos (en ese sentido recoge el empeño manifestado por Ricoeur en *Temps et récit*, 1983-1985, de pensar la relación autor-texto-lector, pero sin apartarla de la práctica colectiva).

Chartier ha hecho gala también de una prevención hacia el *retorno de lo político*, que pretendió neutralizar a la vez que al GL. Se mostró renuente a aceptar la percepción de Marcel Gauchet acerca de un cambio de paradigma en las ciencias sociales, y menos aún la supuesta primacía y autonomía de lo político como la instancia más significativa de la sociedad.[62] Pero Gauchet no representa una negación de la historia social (o de toda historia social), sino que forma parte precisamente del grupo de historiadores y sociólogos, vinculados a *Annales* o a la EHESS (como Furet, Julliard, Castoriadis, Lefort, Pierre Nora o Rosanvallon), que, en este movimiento del giro cultural, salen al encuentro de lo político, por el propio efecto intelectual del 68 francés. El mismo Gauchet habló de *otra historia intelectual,*[63] que tomó cuerpo en torno al Instituto Raymond Aron creado por Furet en 1984, en reconocimiento de las aportaciones del filósofo. Alejada por tanto del GL, esa historia ha venido a concretarse en la *historia conceptual de lo político*, bien representada hoy por Rosanvallon, y que —abierta al estudio de la cultura política— constituye hoy el tercer polo principal de la historia de los conceptos (junto a la escuela de Cambridge y la *Begriffsgeschichte* alemana). Sin olvidar individualidades señeras como Maurice Agulhon,[64] no es el único polo francés orientado al estudio de las relaciones entre cultura y política, y de hecho posiblemente haya tenido un mayor eco desde finales de los ochenta la línea más relacionada o influenciada por la ciencia política, bajo el impulso de Rémond.[65] En cualquier caso, dentro y fuera de Francia, la nueva historia cultural se localiza antes y más allá del GL.[66]

Más allá del «giro lingüístico»

La situación actual de la historiografía no es *más allá de la historia social*[67] sino más allá del GL. La insatisfacción creciente respecto a los postulados del enfoque lingüístico ha conducido a un movimiento de rehabilitación de lo social que resulta paradójico, puesto que es defendido en Estados Unidos por quienes unas décadas antes habían procedido al entierro de la historia social, viéndose ahora forzados a reconocer los problemas y excesos del GL,

---

61. F. Dosse, *L'empire du sens*, París, La Découverte, 1995, pp. 255-259.

62. M. Gauchet, «Changement de paradigme en sciences sociales?», *Le Débat*, 50, 1988: 165-170. R. Chartier, «La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas», en Olábarri-Caspistegui, 1996, pp. 19-33 (24-28).

63. Poirrier, 2004, p. 107. Por más que Bourdieu (1995, p. 109) tienda a identificarla con la historia tradicional de las ideas.

64. Además de sus trabajos sobre iconografía y política simbólica, los tomos de *Histoire vagabonde* (París, Gallimard, 1988) continúan siendo una referencia de temáticas e intereses.

65. J.P. Rioux y J.F. Sirinelli (dir.), *Pour une histoire culturelle*, París, Seuil, 1997.

66. En el ámbito español han sido particularmente sugerentes los enfoques de Vicente Cacho. Véase el Prólogo a *Repensar el noventa y ocho*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997 («Hacia una historia intelectual en el período de entresiglos», pp. 13-51).

67. M.A. Cabrera (ed.), *Más allá de la historia social*, dossier *Ayer*, 62, 2006.

aunque sin abdicar completamente de sus postulados. Éstos son los autores de la llamada *Teoría de la práctica,*[68] cuyo cuerpo de doctrina lleva a Gabrielle Spiegel a preguntarse si representa el último estadio en la recepción de la historiografía del GL (antes de su agotamiento definitivo) o aporta realmente alguna novedad y conduce a una nueva dirección.[69] Antiguos defensores del GL y de la historia posmoderna, como Joyce, que polemizó severamente con Stone en 1991, se presentan ahora como paladines del nuevo *giro material* en la historia. Para Joyce el volumen *Beyond the Cultural Turn,* editado en 1999 por Bonell y Hunt, a pesar de sus límites, representa ya un bienvenido retorno a la noción de lo social. Urge, no obstante, a atender a las nuevas formas de pensamiento social que enfatizan lo procesual, a interesarse por la naturaleza de la cultura material, y aboga no sólo por la unidad entre teoría y práctica, sino también entre historia cultural e historia social, así como entre la historia y las ciencias sociales.[70]

Causa cierto desconcierto comprobar que ideas básicas del proyecto de historia social de *Annales*, supuestamente superado, y de la misma reflexión que *Annales* inició a propósito del *giro crítico*, aparecen en este nuevo debate como si no hubiesen sido formuladas o fueran de nueva factura, lo que genera mayor confusión. La centralidad de la discusión, en torno a unos cuantos conceptos clave (discurso, sujeto, acción, práctica, experiencia), plantea de frente la problemática del agente individual, de las acciones históricas y de los constreñimientos estructurales que hacen posible y a la vez limitan la experiencia, y en suma, el problema del significado y de la cultura como fenómenos históricos. William Sewell, con mayor dosis de autocrítica que Joyce por su anterior entusiasmo hacia el GL, plantea la necesidad de salvar la falla existente entre las concepciones interpretativa y mecanicista de la acción humana y propone para ello una reformulación de la idea de construcción social.[71] La rehabilitación de lo social implica a la postre la distinción entre lenguaje y realidad. Sólo si usamos una noción restringida de lenguaje, observa Sewell, sin pretender que toda acción humana es lingüística, podremos apreciar correctamente el poder del lenguaje. No resulta claro, sin embargo, el alcance ni el significado de ese paso historiográfico que algunos preconizan como un gran avance, *de la historia social a la historia de lo social*, pero su justificación, indagando la genealogía histórico-conceptual de lo social,[72] no es más que un ejemplo aplicado de la historia de los conceptos.

Se pueden establecer, en todo caso, unas primeras conclusiones. Antes que señalar un nuevo giro en la historia, cabe advertir un *giro histórico* en las ciencias humanas y sociales,[73] que es el que habría sucedido en verdad al GL. Entre ambos giros, se encuentra el *giro crítico* de *Annales*, que se planteaba abierto a las demás ciencias sociales y que no habría sido ajeno a este giro histórico. De hecho, el volumen de Bernard Lepetit,[74] presentado como una traducción práctica del *giro crítico*, aunque haya suscitado algún reparo en Francia,[75] es un referente en la historiografía post-GL americana. El rechazo o menosprecio en Francia del GL no se debe a

---

68. La expresión en A. Reckwitz, «Toward a Theory of Social Practices: a Development in Culturalist Theorizing», *European Journal of Social Theory*, 5-2, 2002. Mucho antes, el término aparece en Bourdieu (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, 1972).

69. G.M. Spiegel, *Practicing history. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn,* Nueva York, Routledge, 2005, pp. 1-31.

70. P. Joyce (ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences,* Londres, Routledge, 2002, introducción.

71. W.H. Sewell, «Refiguring the "Social" in Social Science. An Interpretivist Manifesto», en *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, pp. 318-372 (versión castellana abreviada en *Ayer*, 62, 2006: 51-72).

72. M.A. Cabrera y A. Santana Acuña: «De la historia social a la historia de lo social», *Ayer*, 62, 2006: 165-192.

73. T.J. Mcdonald (ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

74. B. Lepetit (ed.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, París, Albin Michel, 1995.

75. Noiriel, 1997, pp. 153-162.

una ignorancia del mundo del discurso o del texto, que no sólo ha tenido en Foucault su altavoz entre los historiadores, como expresan los simples nombres de Certeau o Ricoeur.[76] El acento puesto por Michel de Certeau en la práctica de la vida cotidiana, y en la historia como práctica, que no puede prescindir de la narratividad, pero que va más allá de la narratividad,[77] le aproxima a la lógica de *Annales,* del *giro crítico* y de Chartier (la idea de representación significa también para Chartier presencia, artefacto, y puede aplicarse al texto o a la imagen: un objeto material distinto del referente que lo ha inspirado).[78] El pensamiento de Ricoeur sobre la historia, aunque rechace las cuestiones prácticas de la investigación, ha sido el principal difusor e intérprete de la impronta alemana, desde la hermenéutica postheideggeriana hasta Koselleck.[79] Por otra parte, la traducción en Francia, a partir de los años noventa, de los autores de la escuela de Cambridge, y la misma presentación hecha en *Annales* del debate existente alrededor de ella,[80] manifiesta el creciente interés francés por la historia intelectual anglosajona.

Pero las razones de fondo de la oposición francesa al GL se han manifestado certeras, y han sido compartidas por el núcleo duro de los historiadores culturales (Burke, Ginzburg, Darnton o Natalie Davis) en su discusión con los posmodernos. No son el lenguaje ni los textos lo que distancia a unos y otros, como el propio Stone se encargó de señalar en 1991, sino la consecuencia última que cabe extraer del GL: la negación de la realidad extralingüística, de la práctica metodológica, de la propia idea de verdad, en definitiva. La idea de construcción del pasado no puede obviar el problema de la prueba (indisociable de la materialidad de la huella),[81]ni renunciar a la búsqueda o intención de verdad. El GL ha manifestado claramente sus límites ante la propia consistencia del muro de contención levantado por la profesión histórica contra la oleada posmoderna o escéptica.[82] En todo caso, lo que ha triunfado ciertamente es el *giro cultural,* que no cabe confundir con aquél. Ese triunfo ha facilitado también la afirmación de la especificad de la historia intelectual dentro de la historia cultural, con una orientación implícita hacia la historia política, que algunos historiadores de la cultura, como Chartier, parecieron rechazar en un primer momento, aunque ese movimiento procediese del tronco de la historia social.

Lo que se advierte en la actualidad, en última instancia, es la recuperación de una concepción extensiva de la historia intelectual, tal y como la formuló Darnton en 1980 —dejando entrever su querencia hacia la historia social francesa—, en los prolegómenos del debate del GL. Para Darnton, la historia intelectual incluye «la historia de las ideas (el estudio de los sistemas de pensamiento, generalmente filosóficos), la historia intelectual propiamente dicha (el estudio del pensamiento informal, de los climas de opinión y de los movimientos literarios), la historia social de las ideas (el estudio de las ideologías y de la difusión de las ideas) y la historia cultural (estudio de la cultura en el sentido antropológico, con inclusión de las cosmovisiones y las mentalidades colectivas)». Esta definición ambiciosa, de la que se hizo eco Chartier en Cornell, ha vuelto a ser recordada por François Dosse[83] como componente principal de una historia total de las formas del pensamiento y de sus prácticas, que no estaría lejana —si se le incorpora la variable política— de los nuevos enfoques existentes en el estudio de la cultura política, donde parecen converger hoy distintas tradiciones historiográficas y perspectivas interdisciplinares.

---

76. F. Dosse, *Paul Ricoeur et Michel de Certeau: l'histoire, entre le dire et le faire*, París, L'Herne, 2006.
77. M. Certeau, *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.
78. Chartier, 1998, pp. 79-80.
79. P. Ricoeur, *Historia y verdad* (1955), trad. esp. Madrid, Encuentro, 1990; *Tiempo y narración* (1983-1984), vols., I y II, México, Siglo XXI, 1995; *El Tiempo narrado* (1985), México, Siglo XXI, 2006; *Del texto a la acción* (1986), México, FCE, 2001; *La memoria, la historia, el olvido* (2000), Madrid, Trotta, 2003.
80. J. Guilhaumou, «L'histoire des concepts: le context historique en débat», *Annales*, 56, 2001: 685-698.
81. C. Ginzburg, «Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales», en su *Mitos, emblemas e indicos. Morfología e historia* (1986), trad. esp. Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 138-175.
82. Serna-Pons, 2005, pp. 170, 197-199.
83. Darnton, 1980, p. 337. Chartier, 1998, p. 28. Dosse, 2003, p. 12.

El momento Koselleck

En este contexto, la obra de Reinhart Koselleck destaca por su originalidad y se revaloriza enormemente. Koselleck se sitúa más acá y más allá del GL. Presenta una trayectoria clara y coherente, imperturbable ante las profusiones del GL y el planteamiento posmoderno. Su vinculación con la Universidad de Bielefeld, fundada en 1971, le asocia a este foco de historia social que supo combinar la herencia de Max Weber con el influjo de los historiadores marxistas británicos y el francés de *Annales*. Bielefeld se convirtió en un lugar de diálogo e investigación interdisciplinar entre científicos sociales y humanistas (en cierta manera como había ocurrido con la VI Sección de la EPHE francesa o con el Davis Center de Princeton dirigido por Stone), donde se aclimató bien la propia personalidad interdisciplinar de Koselleck (filósofo, jurista, sociólogo de formación, además de historiador). La historia social impulsada por Wehler y Kocka en Bielefeld es la historia de los fenómenos sociales, políticos, económicos, socioculturales e intelectuales al tiempo. Su tema central de investigación lo constituyen los procesos y las estructuras del cambio social de las sociedades industriales. En este marco de reflexión y de trabajo —sin menoscabo de su propia libertad de orientación, bien definida con anterioridad—,[84] se desarrolla el programa de historia intelectual de Koselleck concebido, no en oposición a la historia social, sino como una profundización en la misma y desde una clara inquietud metodológica (por más que despertara algún recelo).[85]

La historia de los conceptos de Koselleck (y su principal traducción, los tomos del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*, editados entre 1972 y 1992, en colaboración con O. Brunner y W. Conze) se distingue de otros enfoques existentes dentro de Alemania, como el de su antiguo discípulo Rolf Reichardt y los coeditores del *Handbuch der politisch-sozialer Sprache in Frankreich 1680-1820* (1985-1996), más próximos de Foucault y de la pragmática histórica textual, que incurren en ese riesgo de confundir los hechos sociales y el lenguaje, denunciado a propósito del GL por los historiadores franceses. Si Koselleck incorporó desde el principio, convirtiéndolas en objeto de investigación, cuestiones que la sensibilidad posmoderna difundió desde finales de los setenta, su figura se revela también como un adelantado de la *crítica de la crítica* posmoderna. Koselleck no acepta la visión posmoderna, según la cual no existe una realidad al margen de la categorización del observador, y para la que la materialidad misma de lo real no posee ningún significado al margen de su enunciación. Para Koselleck si alguien puede empezar a contar historias es porque algo ha cambiado, pero el cambio, a su vez, sólo es concebible si se siguen dando las condiciones generales o estructurales del cambio. Koselleck no se deja aprisionar por el lenguaje, previene contra la trampa de un relativismo sin límites, y habla de «historiografía ideológicamente cortocircuitada» cuando se prescinde de la metodología o ésta queda reducida a un puro «argumento estético».[86]

El cambio histórico cabalga entre el cambio del lenguaje y el cambio social, participa de ambos, al igual que el acontecimiento es algo objetivo y subjetivo, situado entre ambas cosas. En definitiva, existe una conexión entre realidad y discurso, entre conceptos y hechos históricos, entre lenguaje y cambio sociopolítico.[87] Existe una relación entre conceptos (lingüísticos) e historia (extra-lingüística), que es precisamente la que se debe investigar. La historia de los conceptos de Koselleck se basa en que cualquier cosa que pueda y deba ser conceptualizada se encuentra fuera de los conceptos, pero ambos, conceptos y realidades, tienen sus propias historias. El significado y el uso de una palabra nunca es-

84. Véase en estas páginas el artículo de Francisco J. Caspistegui dedicado al primer Koselleck.

85. G. Scholtz, *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburgo, Felix Meiner, 2000.

86. R. Koselleck: «Historia de los conceptos y conceptos de historia», *Ayer*, 53, 2004: 27-45 (p. 45). Ese número de la revista *Ayer* contiene un dossier sobre la historia de los conceptos coordinado por J. Fernández Sebastián y J.F. Fuentes.

87. Hölscher, 1996, pp. 77-78.

tablecen una relación de correspondencia exacta con lo que llamamos realidad, se transforman de diversas maneras, cambian a diferentes ritmos o velocidades. «Lo que se expresa lingüísticamente es siempre más o menos que aquello que está o estuvo presente en la historia real; y lo que la historia contiene es siempre más o menos que lo que puede ser dicho lingüísticamente».[88] Cada concepto tiene una historia, y cada palabra puede tener una multiplicidad de significados que se van adecuando a la realidad cambiante. La semántica histórica que sustenta Koselleck, hace ver que los conceptos almacenan el pasado en el lenguaje e integran las experiencias vividas en las capacidades lingüísticas y en el comportamiento. El historiador al desentrañar la estratificación temporal interna de cada concepto (las variaciones sufridas en el espacio de experiencia y horizonte de expectativa que albergan), está en mejores condiciones para comprender y explicar la permanencia y el cambio, la misma temporalidad.

Solamente al contrastar el mundo de los hechos con el de los conceptos podemos preguntarnos por la capacidad de los conceptos, bien para representar la realidad o para interferir en ella. A modo de barrera metodológica, esta insoslayable determinación diferencial entre lenguaje y acontecimiento, entre habla y secuencia de sucesos, que forma parte esencial del legado de Koselleck, ha sido progresivamente valorada por Hayden White. En 2000, al presentar a Koselleck al público anglosajón y trazar un recorrido general de su pensamiento historiográfico, aun sin desconocer del todo esta cuestión, White acabó por diluirla al alinear el trabajo del alemán con el de Barthes, Foucault o Derrida y todos aquellos que consideran la historiografía un discurso antes que una disciplina.[89] Unos años más tarde, volviendo sobre la problemática historia-ficción, White reconoce que el retroceso de las posiciones posmodernas obedece a un importante debate conceptual, mucho más exigente en lo concerniente al discurso historiográfico y su relación con la realidad histórica, y acababa citando, en el terreno de conclusiones, a Koselleck.[90] Como ha subrayado Guilhaumou de modo más directo, la obra de Koselleck influye con claridad en el «retorno a lo real», al referente, como tendencia perceptible desde los años noventa.[91] En Francia, el propio Guilhaumou ha recogido el guante lanzado por el alemán, y se ha aplicado a la conexión empírica entre realidad y discurso en el campo de la historia lingüística, buscando sacar a ésta de la matriz estructuralista saussuriana donde él mismo se había iniciado.

Koselleck facilita un tiempo de síntesis en la historia intelectual. Permite superar por elevación la insoluble disputa entre «realismo» y «nominalismo», y representa un antídoto frente a los ímpetus de algunos otros «retornos». Koselleck trasciende la dialéctica entre el individualismo metodológico y el holismo, reintroducida en el debate a propósito de la intencionalidad por los enfoques neo-fenomenológicos del tipo de Mark Bevir,[92] deseosos de cobrarse la venganza del sujeto humanista, cuya muerte había sido decretada por las corrientes estructuralistas y post-estructuralistas desarbolando por completo los conceptos de acción, experiencia y práctica. Reflexividad, pero sin pérdida del horizonte colectivo. Melvin Richter[93] procuró el encuentro entre la escuela de Cambridge y la *Begriffsgeschichte* alemana, pero el propio diálogo de Skinner con Koselleck lleva a relativizar las diferencias entre ambos programas, aunque las haya. Los dos comparten el interés por los vocabularios o lenguajes políticos, y a Skinner no le importa reconocer que su preferencia por el análisis de momentos estelares, no deja de ser una contribución al proyecto más

88. Koselleck, 2004, pp. 39-40.

89. H. White, «Foreword», en R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History,* Stanford, Stanford University Press 2002, pp. xiii-xiv.

90. H. White, «Historical Fiction, Fictional History, and Historical Reality», *Rethinking History*, 9, 2005: 147-157 (p. 157).

91. Guilhaumou, 2006, p. 27.

92. *The logics of the history of ideas*, Cambridge (UK), Cambridge University Press, 2002.

93. *The History of Political and Social Concepts,* Nueva York, Oxford University Press, 1995.

ambicioso de Kosellek, que examina la *longue durée* para recomponer el entero proceso de cambio conceptual.[94]

La teorización braudeliana del tiempo, y la metáfora geológica que subyace en su base, se refleja en el propio lenguaje de Koselleck.[95] No sólo los acontecimientos repentinos y únicos son fuente del cambio, sino también las estructuras de larga duración que, aunque parecen estáticas, también varían y posibilitan las transformaciones. Los estratos del tiempo, con sus fricciones, fallas o rupturas, son tanto una poderosa imagen para describir el cambio histórico a nivel teórico como una herramienta metodológica para analizar históricamente el cambio conceptual. Un hombre solo no puede procesarlo todo. El individuo y las generaciones: experiencias únicas y espacio de experiencia común; la estructura temporal de la experiencia histórica, las diferencias de presión bajo la que viven y actúan los hombres en cada época o lugar: el espacio del tiempo; la articulación de espacio de experiencia y horizonte de expectativa, aplicables a estructuras sociales y situaciones de conflicto político; la elevación de la experiencia a concepto; la revisión y reescritura de la historia para explicar las condiciones de surgimiento de la nueva experiencia... El universo de Koselleck apunta y ayuda a comprender mejor —reforzando su contenido— el concepto de imaginario, redescubierto por Charles Taylor[96] a partir de Castoriadis, e inmediatamente recogido por la historiografía post-GL, enfatizando su importancia para la nueva historia de «lo social»,[97] por más que este término de imaginario esté acreditado entre los historiadores de *Annales* y forme parte del patrimonio de la última historia de las mentalidades, o de esa nueva historia que Le Goff identificaba con la antropología histórica.

Nuevos horizontes

Koselleck ha señalizado un camino que se antoja fructífero no únicamente para la historia intelectual. Su atención al lenguaje y a la historicidad de los conceptos, introduciendo la clave del tiempo para alcanzar su verdadero significado, una historización sin historicismo, no prescinde de la dimensión colectiva y operativa de la cultura. La convicción weberiana de que la clave de la dinámica interna de las sociedades no debe ser buscada tanto en la esfera material como en la cultural, en las estructuras de pensamiento y de comportamiento que hacen comprensibles el cambio social, adquiere un fuerte predicamento en la historiografía con Koselleck, aunque desde el punto de vista metodológico proceda, en cierto modo, a la inversa. No trata de forjar tipos ideales para la mejor comprensión histórica, sino de comprender históricamente los conceptos para mejorar nuestra propia formulación de la sociedad y del tiempo. Pero al mismo tiempo no se renuncia a las posibilidades heurísticas del enfoque durkheimiano, a su capacidad de elevarse sobre el espacio social, lo que permite al observador/investigador dirigir su mirada crítica sobre el orden social global. La obra de Koselleck traduce una fecunda combinación de las tradiciones de Durkheim y Weber, muy prometedora para la pacificación del conflicto histórico entre la historia intelectual y la historia social.

El planteamiento de Koselleck sobre la historia de los conceptos subraya su papel instrumental, es antes que nada un método especializado, que asume el legado del método histórico-filológico, orientándose a aumentar el rendimiento de la historia social. A Kose-

---

94. Q. Skinner, «Retrospect: Studying rhetoric and conceptual change», en *Visions of Politics: Regarding Method,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 175-187. Véase además K. Palonen, «The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner's and Reinhart Koselleck's Subversion of Normative Political Theory», *European Journal of Political Theory*, I, 2002: 91-106, y en este monográfico la lectura cruzada de Skinner y Koselleck realizada por Christian Nadeau.

95. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

96. *Imaginarios sociales modernos* (2004), trad. esp. Barcelona, Paidós, 2006.

97. Cabrera-Santana Acuña, 2006, pp. 171-172.

lleck le interesaba proteger la autonomía del método, pero no pretendía convertir la historia de los conceptos en una subdisciplina o especialidad independiente, cerrada sobre sí misma, como a veces se entiende, reproduciendo lo que se criticó en otro tiempo a propósito de la crisis de la historia de *Annales*. Más que de especialidades, es preferible hablar de objetos o campos de investigación y favorecer el carácter interdisciplinario de los mismos, como sin duda es el caso. La historia de los conceptos «no tiene su fin en sí misma»,[98] y es evidente que los lexicones, aunque sigan su método propio de investigación, no son más que instrumentos abiertos a la investigación de un campo mayor. Tanto si se atiende a la luz y potencialidad de las aportaciones de Koselleck, como a otros enfoques reconocidos dentro de la propia historia de los conceptos, el movimiento que se observa conduce *de los conceptos a las culturas políticas*. En cualquier caso, los conceptos van más allá de sí mismos, de los lenguajes y de los textos, y empujan hacia otras formas de significación simbólica y de materialidad (las imágenes, los monumentos), como el propio Koselleck planteó.[99]

La etiqueta de cultura política, muy transformada en su significado originario procedente de la ciencia política, define en la actualidad un particular punto de encuentro y diálogo entre la sociología y la historia. Dentro de ésta favorece la soldadura de la (nueva) historia social y de la (nueva) historia política a través de la (nueva) historia cultural, y constituye un campo privilegiado de estudio para la historia intelectual, entendida en su concepción extensiva. En el nuevo marco complejo de las culturas políticas, los conceptos llevan a los discursos y éstos a las prácticas, aunque ya no se contemplen en dirección descendente ni como sentido único de circulación. La historia intelectual se abre a una sociohistoria de lo político, donde la atención al sujeto y a la acción rebasa los límites del acontecimiento único o de la intencionalidad del autor/actor, y donde las estructuras de repetición escapan del viejo determinismo sociológico. La actual vitalidad de la historia intelectual rehúye los esquemas cerrados.

Buena parte de los nuevos territorios que se asocian a la historia cultural o intelectual, están relacionados de alguna manera con la cultura política como objeto de investigación: instituciones y política cultural; lugares y usos de la memoria; políticas simbólicas e imágenes urbanas; el papel de los intelectuales y otros mediadores culturales; los viejos y nuevos soportes de difusión de ideas y conformación ideológica, del libro a los medios de comunicación y al cine (también como objetos de consumo cultural); la historia de la historiografía. De los conceptos a las culturas políticas es sólo un itinerario, en otros posibles, dentro de las nuevas direcciones que marca la historia intelectual, y que se puede recorrer además de muchas maneras, pero será difícil no encontrarse en el camino con Koselleck. Su pensamiento luminoso será el mejor faro para nuestro propio recorrido intelectual.

98. R. Koselleck, «Historia conceptual e historia social», p. 121.

99. Véase en este número el artículo de Faustino Oncina, incidiendo en el *giro icónico* de la historia conceptual, y el ejemplo de *lenguaje en imágenes* aportado por Javier Maestrojuán.



Lección conmemorativa de Reinhart Koselleck (1923-2006)*

LUCIAN HÖLSCHER

RESUMEN. *Este texto reproduce la charla que el profesor Hölscher, discípulo de Koselleck, impartió a sus propios alumnos a los pocos días del fallecimiento del maestro. El profesor Hölscher conoció a Koselleck en 1970 en Colonia, fue alumno suyo en la universidad de Heidelberg y en 1976 marchó con él a la universidad de Bielefeld. Formó parte desde sus inicios, ejerciendo además como secretario, del grupo de historia de los conceptos creado por Koselleck dentro del Centro de investigación interdisciplinar que él mismo dirigía. Y comenzó a colaborar activamente con él en la publicación del monumental Geschichtliche Grundbegriffe***.**
PALABRAS CLAVE: *Semblanza. Reinhart Koselleck. Historiografía. Alemania, siglo XX.*

Lunes, 6 de febrero de 2006

Hace tres días, el 3 de febrero, murió Reinhart Koselleck a la edad de 82 años. Sólo unos pocos de vosotros le conocisteis personalmente. Por eso quiero dirigirme en especial a vosotros para contaros algo sobre este hombre, que a mi modo de ver fue uno de los más importantes historiadores del siglo XX —junto a Marc Bloch y Lucien Febvre, probablemente el más importante historiador europeo de todo el siglo XX.

Este punto de vista no fue siempre evidente. Durante mucho tiempo parecía como si un desconocido se dedicara a su investigación sobre asuntos bastante remotos. Incluso en 1979 Hans-Ulrich Wehler pensó que estaría justificado predecir en el *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit,* dirigido por Jürgen Habermas: «En mi opinión, la *Begriffsgechichte* conducirá a un callejón sin salida. Distraerá a los historiadores de los problemas no resueltos de la historia social». En 1979, sin embargo, se había publicado ya el segundo volumen de *Geschichtliche Grundbegriffe*. Esta piedra de toque de la *Begriffsgeschichte* había hecho a Koselleck y al «enfoque alemán» de la historia de los conceptos mundialmente famosos. Hoy puede verse como la contribución alemana más importante a la moderna historia cultural.

Hoy, después de su muerte, uno puede ver que la importancia de Koselleck para las ciencias históricas va más allá del campo temático que analizó o las premisas teóricas que formuló. Debido a su investigación hemos adquirido una imagen y un concepto de la historia completamente nuevos que afectan a nuestro concepto de historiografía y, más aún, a nuestra comprensión de la historia como concepto. En el siglo XIX, la historia era el objetivo total, el «mundo histórico», cuya «teoría» fue desvelada en el *Historik* de Droysen y cuya estructura fue analizada por Dilthey. Hoy, la historia aparece como un frágil fragmento, una construcción artificial en cuyas cambiantes estructuras el análisis y el analista, el tema histórico y el examen subjetivo se cruzan el uno con el otro.

Naturalmente, esta visión moderna de la historia no es sólo el resultado de la obra e influencia de Koselleck. Más bien él estuvo en el centro de un amplio movimiento, incluyendo a Lucien Febvre y Marc Bloch como miembros del grupo de «Annales» (que fueron grandemente influidos por disciplinas vecinas) y estudiosos anglosajones más jóvenes, como Benedict Anderson. Pero dentro de este grupo de historiadores, que han dado forma a nuestra

* Traducción de Ignacio Olábarri.

visión de la historia como algo subjetivo y frágil, que está construido y ligado al tiempo, Reinhart Koselleck tiene su propia característica posición: sus estudios dotan a las ciencias históricas de un rigor y una autorreflexión teóricos que ningún otro historiador podía ofrecer.

¿Cuáles fueron las razones de su influencia? Como muchos otros académicos, el impacto de Koselleck sobre otros no se puede explicar solamente con su obra o sus ideas, sino primero con su carácter encantador y su talento comunicativo para contar historias. Por eso, sus historias estaban a menudo -de hecho, muy a menudo- centradas en torno a la experiencia acumulada durante la II Guerra Mundial. Dichas experiencias le ofrecieron un criterio para evaluar la sinceridad moral y la veracidad histórica. Como muchos de su generación, era muy consciente de que él era uno de los pocos que habían sobrevivido a la guerra y que había muchos otros (quizá los de más talento de su generación) que habían muerto. Su obra la dedicó a aquellos que murieron, a la experiencia que habían atesorado y a nuestro recuerdo de ellos. Esta base explica mucho: su juicio sobre el proceso de desarrollo de las sociedades contemporáneas —una «patología de la sociedad civil», como llamó a su tesis de doctorado; su posterior interés en los monumentos conmemorativos de la guerra; su idea sobre el «Vetorecht der Quellen» (el derecho a veto de las fuentes); su insistencia en la forma no cambiante de la memoria como lava candente —y después coagulada. Déjenme citar un breve pasaje de sus propias memorias para subrayar esto:

Diferentes adioses a la guerra

Las campanas que estaban tocando el 9 de mayo de 1945 dieron a conocer la paz. La única pregunta era: ¿qué paz y para quién? En una línea que se extendía como un silencioso acordeón a lo largo de varios kilómetros, miles de nosotros nos movimos desde Moravia-Ostrau hacia el Este, sin saber dónde íbamos.

Las campanas hicieron eco en nuestra columna y alimentaron esperanzas. Muchos se hundieron en la tristeza cuando vieron que sus esperanzas no se hacían realidad en la medida en que no podían hacer frente a las decepciones que la nueva paz trajo consigo. Pero esto es lo que nosotros no sabíamos entonces, del mismo modo que no sabíamos a dónde éramos enviados. Lo que sí sabíamos era de dónde veníamos: de un área rodeada que se había hecho más y más pequeña día a día. El 1º de mayo se había hecho finalmente imposible escapar. En ese momento no sabíamos que los americanos enviarían a todos los prisioneros de Bohemia y Moravia, que habían llegado al frente occidental, de vuelta a los rusos. Por ello, nuestra lucha y cada uno de nuestros camaradas caídos habían sido en vano. Un número innumerable de ellos yacían en nuestro camino. Quizá su lucha ayudó a algunos *treks* a escapar al Oeste.

Yo caminaba arrastrando un pie que debería haberme ayudado a moverme. Había sido aplastado en el camino a Stalingrado, lo que salvó mi vida tres años antes. Pero tres meses antes mi pie aplastado no había impedido a un médico decir que era apto para el combate y, por tanto, para enviarme a la infantería. Por ello yo estaba ahora, viniendo desde la Alemania suroccidental, en la cola de los prisioneros hacia el Este. Pensaba en mi familia, todos nuestros pensamientos eran para nuestras familias, ellas eran el objetivo de todos nuestros anhelos. Mi hermano menor ya había muerto en un ataque aéreo. Un año y medio después averigüé que mi madre había sobrevivido a la guerra. Al mismo tiempo supe que mi hermano mayor había muerto el 15 de abril de 1945 y mi padre, que servía como comandante, pudo abandonar el campo de prisioneros de guerra. Fui informado de todo esto por una única postal.

La historia tiene su inicio en el lugar de nuestro recuerdo. Esto es lo que hace a la historia dependiente del tiempo y del espacio. La historia encuentra su testimonio final dentro de nuestra propia vida. Sin embargo, esto no significa que sea subjetiva en el sentido de una arbitrariedad teóricamente irresoluble. El pasado resiste a las numerosas funcionalizaciones de la memoria, la historia es más que una mera historia de recuerdos. Esto es lo que debemos a los que murieron, a los derrotados y a los suprimidos. Trataré más detalladamente de este asunto más adelante.

Antes, déjenme contarles algo de mis propios recuerdos. En 1972 vi a Reinhart Koselleck por primera vez en el *Historikertag*, la reunión regular de los historiadores alemanes, en Colonia.

En aquel tiempo yo era un representante de un grupo de estudiantes de izquierda del Instituto de Historia de la Universidad de Friburgo fascinado no sólo por la brillantez de la lección conclusiva de Koselleck, *Wozu noch Historie?*, sino especialmente por su humanidad. Cuando la junta conservadora de la reunión no quiso permitir una discusión final, fue Christian Meyer, entonces Profesor de Historia Antigua en la Universidad de Colonia, quien, con su personal y provocativa imparcialidad, invitó al público a su Instituto. Allí, en torno a veinte estudiantes discutimos con Reinhart Koselleck hasta el amanecer. ¿Sobre qué? Sobre Marx, por supuesto. Tengo que admitirlo, yo no estaba convencido en absoluto de la lectura conservadora de la obra de Marx de Koselleck (en aquel tiempo yo prefería la lectura de Marx de Heinz-Dieter Kittsteiner, el marxista no dogmático de Berlín). Sin embargo, lo que me fascinó desde el comienzo fue el modo cómo Koselleck se implicaba en la discusión: presentando muchas tesis y al mismo tiempo escuchando a otros, un modo de comunicación encantador y lleno de humanidad.

Más tarde, esto se repitió una y otra vez en Heidelberg, cuando después de nuestras clases nos sentábamos juntos en un bar durante horas. No importaba lo endurecidos que estaban los frentes entre profesores y alumnos, no importaba cuán grandes fueran nuestras reservas frente a la antropología conservadora, el debate de las «anthropologische Grudkonstanten» (constantes antropológicas básicas), la calidez personal sobrevivía a todo eso. En aquel tiempo, Reinhart Koselleck era visto como un conservador (como Hans Meier o Hermann Lübke) que, *horribile dictu*, citaba a Heidegger y a Plessner para apoyar su punto de vista o defendía a Carl Schmitt, su profesor, como teórico, a pesar de las conexiones de Schmitt con los nazis. Sin embargo, él siempre nos enseñaba a mirar detrás de la afiliación al partido de una persona, del mismo modo que él mismo estaba abierto a un debate con cualquiera y sólo llegaría a ponerse furioso cuando alguien cometía *menschlichen Schweinereien* [marranadas]. A pesar de pasar muchas horas en la biblioteca, Koselleck era uno de los profesores más sociables que uno pueda recordar. Además, era tan buen bebedor que a sus oponentes se les aconsejaba con razón que expusieran y defendieran convincentemente sus posturas antes de medianoche.

Sin duda, el efecto que Koselleck tenía sobre los demás estaba fuertemente basado en su personalidad. Así se vio, por ejemplo, cuando Gabriel Motzkin, el historiador israelí, le preguntó (como muchos otros) sobre sus experiencias durante el Tercer Reich. Allí fue evidente que Koselleck no tenía necesidad de retroceder, que no tenía que censurar ninguna de sus opiniones para ser creíble ante un historiador israelí. Hubo muchas amistades que nacieron durante discusiones con historiadores de diversas nacionalidades. Sería funesto olvidarlo cuando hablamos de la impresión que daba Koselleck.

Si ahora dejamos la personalidad de Koselleck y nos concentramos en su obra, tenemos que plantear la siguiente cuestión: ¿dónde comenzamos? ¿En 1969, cuando dictó su magnífica primera lección en Heidelberg *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit* (El pasado futuro en la Edad Moderna), donde, por primera vez, al analizar el cuadro de Altdorfer, «La batalla de Alejandro en Issus», desveló el cambio de percepción histórica del tiempo durante la primera Edad Moderna, esto es, entre la Reforma y la Revolución francesa? ¿O comenzamos con la lección (que hizo época) presentada en el *Historikertag* de 1972 en Colonia, «*Wozu noch Historie,* donde declaró que el análisis estructural de los tiempos históricos era la principal preocupación de las ciencias históricas, mostrando la diferencia fundamental entre la historia como disciplina científica y todas las demás disciplinas humanísticas, cuyos temas, teorías y métodos comparte a menudo?

Hay innumerables términos e hipótesis que él introdujo en el discurso histórico alemán y que se han convertido en tópicos en la comunidad científica: por ejemplo, el término *Sattelzeit* para describir el siglo que transcurre entre 1750 y 1850 en Europa; las expresiones *Erfahrugsraum* (espacio de experiencia) y *Erwartungshorizont* (horizonte de expectativa) para el análisis de las sociedades pasadas; su idea sobre el *Vetorecht der Quellen* (el derecho a veto de las fuentes), que restringe el espacio de nuestras interpretaciones sin limitarlas a una sola lectura correcta del pasado; más aún, el análisis de los términos históricos bajo el aspecto de su función como un *factor* activo de los discursos y un *indicator* descriptivo de las constantes históricas, que se ha convertido en una técnica corriente en la caja de herramientas teórica y metódi-

ca de los estudios culturales; en conjunto, la tendencia de Koselleck a desarrollar y alentar el análisis del lenguaje como medio y autoridad creativa de la realidad pasada.

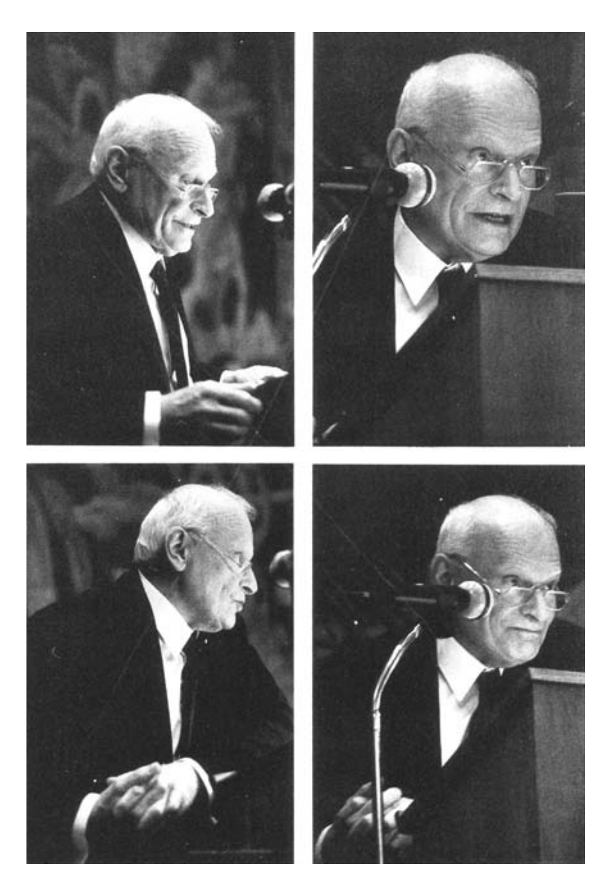
Sin embargo, no quiero hacer una enumeración de todas las contribuciones teóricas y temáticas conectadas con las publicaciones y las lecciones de Koselleck. Lo que quiero hacer es mirar detrás de las bambalinas, donde podemos descubrir el contexto del taller intelectual de Koselleck en el que todas sus ideas van juntas. Primero de todo uno tiene que admitir que no hay una coherencia simple, o una teoría coherente a partir de una fuente, o una *Historik* —como, desde Droysen, los historiadores han llamado a esos intentos de dar a su metodología una coherencia teórica. Koselleck nos ha dejado más bien una caja de herramientas de teorías e hipótesis. Esto podría ser explicado a través de su biografía pues Koselleck quiso ser caricaturista antes que historiador. Las caricaturas que fue dibujando a lo largo de los años las hacía durante aburridas reuniones de facultad, en bares, o mientras pensaba en acontecimientos políticos recientes. No sólo son tan afiladas como una hoja de afeitar, además ponen el énfasis en lo esencial dentro de los acontecimientos y circunstancias, como cabe esperar de una caricatura. ¿No es esto verdad también para su historiografía, por ejemplo su casi exagerada confrontación de política y moralidad en su tesis de doctorado de 1959 *Kritik und Krise* (Crítica y Crisis)? ¿O para el sutil análisis de conceptos empleado por los oponentes políticos en los tiempos de las reformas prusianas después de 1800? Sin embargo, si esto es verdad, es verdad sólo para sus primeras obras.

Al final, lo más importante parece ser otra cosa: de acuerdo con Koselleck, la interpretación del pasado, así como la historia misma, nunca llegará a un final. La historia es siempre dependiente de la impresión del día y de la primacía teórica de nuevas experiencias. Por ello la historia siempre necesita nuevos métodos e hipótesis. Reflejando el cambio histórico, la ciencia de la historia implica y refleja su propia obsolescencia. No hay un conocimiento histórico final, no hay verdades eternas. Y con todo, siguiendo su metodología racional, la investigación histórica ofrece resultados perdurables. Una y otra vez, Koselleck se refería a viejas intuiciones históricas, que todavía hoy son ciertas: por ejemplo, la diferenciación que hace Tucídides entre los motivos y las causas más profundas de los acontecimientos históricos. Para él, existen algunos conceptos básicos del conocimiento histórico, que son utilizados una y otra vez: entre ellos hay conceptos tales como «amigo» y «enemigo», «vencedor» y «perdedor», «experiencia» y «expectativa», conceptos que son indispensables para el análisis histórico; indispensables como la conciencia de que los beneficios de la innovación en la ciencia de la historia son en su mayor parte ofrecidos por los derrotados, porque la decepción respecto a sus expectativas les fuerza a reinterpretar la historia.

La generación de historiadores a la que pertenecía Koselleck no tenía la religión en gran estima. Enajenados por las luchas religiosas de los siglos XIX y XX, pensaban que la religión debe ser vista más como una ideología que restringía las potencialidades de un análisis histórico. Sin embargo, en una perspectiva más amplia dichos historiadores fueron verdaderamente religiosos. Esto es especialmente cierto en el caso de Koselleck y su moralización práctica en todas las decisiones políticas: defender la justicia para cada todos sin importar cuál fuera el partido político e ideológico al que se pertenecía; dar una voz política a aquellos que eran ahogados o incluso suprimidos en el discurso político —éstas eran algunas de la reglas morales para su investigación histórica.

Muchos se sorprendieron cuando Koselleck dijo que en cierta medida él podía seguir las ideas del historiador berlinés Ernst Nolte cuando, durante el *Historikerstreit* a finales de los ochenta, Nolte fue injustamente acusado de minimizar el nazismo. Durante los noventa, cuando el público alemán discutía la conmemoración (memorial) de las víctimas del Holocausto, Koselleck argumentó contra la mayoría que una conmemoración (memorial) alemana debería incluir no sólo a un grupo de víctimas (los judíos), sino también a los homosexuales, los gitanos o los comunistas.

Más aún, la crítica de Koselleck a la moralización de la Ilustración, en lo que seguía a Carl Schmitt, era dirigida por su profunda actitud moral: argüía que la moralización de la Ilustración había llevado a la política a una guerra total entre las diferentes *Weltanschauungen* durante el siglo XX. En los Estados Unidos este equilibrio imparcial de un historiador



Reinhart Koselleck, Historisches Kolleg München, 1988. Foto de Kurt Bauer

europeo sólo provocó unas pocas reacciones positivas en los años ochenta: las tesis de Koselleck alimentaron dudas relativas a la base cívico-religiosa de la política estadounidense (una base que parece ser tan importante para la cultura americana y que se extendió en las dos décadas siguientes hasta la bien conocida estrategia política de redimir al mundo del mal). Sin embargo, Koselleck recibió críticas por su incorrección política no sólo en Estados Unidos, sino también en Europa. Aquí, su actitud se relacionaba con las desastrosas críticas realizadas contra la sociedad civil durante los años veinte por intelectuales de izquierdas y derechas. Sin embargo, Koselleck no apoyaba la democracia política menos que Jürgen Habermas, cuyo patriotismo constitucional fue visto por muchos como uno de los pilares de la religión civil de nuestra sociedad actual.

Cuando Koselleck criticaba ásperamente la dialéctica entre política y moral en la Edad contemporánea, no era un cínico: en la perversidad política de las normas morales, criticaba su reputación perdida. De acuerdo con Koselleck, los diferentes credos cristianos llevaron a Europa a la Guerra de los Treinta Años. Pero la moralización de la sociedad civil y el concepto de historia en el siglo XVIII desarrollaron nuevos parámetros de conocimiento y acción. Éstos podían ofrecer, al menos durante algún tiempo, un sustituto influyente de la religión perdida. Al revelar la perversidad ideológica de las posiciones morales lanzadas por los políticos radicales, como Danton y Robespierre, Hitler y Ludendorff, Lenin y Stalin, el propósito de Koselleck era no descalificar la moralidad política, sino más bien reintroducirla. Sin embargo, él no creía que fuese posible formular este tipo de moralidad por una vía generalmente obligatoria, esto

es, a través de algún tipo de guías religiosas que permanezcan siempre iguales. Aquí podemos observar por primera vez la confirmación esencial de una brecha semántica que oculta la verdad. Nos encontraremos con este fenómeno de nuevo más adelante.

Para ello, tenemos que volver a la teoría de la historia de Koselleck. En el artículo presumiblemente más importante en los *Geschichtliche Grudbegriffe*, sobre la «historia», Koselleck descubrió las fuentes del moderno término *Geschichte* en el acoplamiento filosófico de dos conceptos: *Geschicht*, el contexto histórico de los acontecimientos, e *Historie*, la narración de los acontecimientos (en latín tenemos las palabras *res gestae* e *historia rerum gestarum* para esta distinción). Contrariamente a su aparición histórica para comprender todas las acciones humanas, *die Geschichte*, el concepto «historia» en sí mismo fue una invención de la Edad del siglo XVIII —y por tanto, estaba expuesto a la vanidad histórica. Como sustituto secular de Dios, se rompió en pedazos cuando los filósofos deshicieron su superestructura histórico-teológica y la redujeron a su significado actual: la suma de todas las historias contadas.

Sin embargo, al apuntar a la dimensión religiosa del historismo, el mismo Koselleck no era partidario del historismo. Más bien era un teórico de la historia que discutía la misma historia, incluida la historia como problema teológico: no (como Hans_Ulrich Wehler) un constructor de *Theorien mittlerer Reichweit* (teorías de alcance limitado) sino como analista de la construcción de la historia. En esto podemos observar sus raíces en el protestantismo calvinista: Koselleck estimaba la historia como algo mayor que la suma de las diferentes partes reconstruidas por los historiadores. Mientras algunos historiadores franceses como Fernand Braudel apoyaban la visión positivista de una «historia total», Koselleck se mantenía firme en la apertura de los desarrollos históricos como una cuestión epistemológica de principio. También en esto podemos advertir una brecha final en su teoría de la historia: donde la idea del todo podría tener su lugar si uno pudiera señalarla.

Mientras otros aceptaron el hecho de un constante cambio de perspectivas en las narraciones y opiniones históricas, Koselleck buscaba una base de conocimiento histórico en la propia naturaleza del hombre. Y encontró esa base en el lenguaje. Sin embargo, incluso el lenguaje no le ofrecía una legitimación convincente para un conocimiento global restringido al tiempo. Una de las ideas básicas en su refundación de la *Begriffsgeschichte* en los años sesenta fue que los conceptos contemporáneos de la historia que acontece, así como las imágenes, no podían representar la realidad como es realmente. Siempre habrá algún resto del conocimiento que sólo puede ser descrito desde una perspectiva ulterior. La prueba empírica de esto se encuentra, por ejemplo, en los ciclos de crecimiento y decadencia económicos de la Europa de la primera modernidad o en el cambio del clima a través de la historia. En cierto sentido sabemos más sobre el pasado que los contemporáneos. Pero lo contrario es también verdad: éstas son experiencias pasadas y verdades históricas que no pueden ser articuladas en el discurso histórico actual. La verdad histórica debe ser localizada a mitad de camino entre el pasado y el presente, entre el lenguaje (o las imágenes, que fueron más y más importantes para el artista Koselleck) y las cosas representadas. Para el historiador este tipo de diferencia sólo puede ser descubierta ofreciendo una narrativa histórica. Ésta es también una postura religiosa, aunque Koselleck no la entendiera como religiosa ni la llamara de este modo.

Cada vida sigue siendo un fragmento, y esto es especialmente cierto para la generación de Koselleck. A pesar de ello, uno tiene que conceder que la vida y la obra de Koselleck fue completada con éxito. Hoy hay aún varias obras en las que él trabajó durante sus últimos años que todavía no se han publicado. Son dos compilaciones de ensayos y una gran obra sobre los monumentos conmemorativos bélicos y las estatuas ecuestres, que le ocupó durante sus últimos quince años. Pero es fácil predecir que el efecto que Koselleck tendrá en la investigación histórica se incrementará. Sólo el hombre ha muerto. Sólo a él tenemos que decirle adiós.



Acontecer, experiencia y teoría de la historia. Recordando a Reinhart Koselleck*

JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN

RESUMEN. *El autor de este artículo efectúa un escueto recorrido por la vida y la obra de Reinhart Koselleck, y traza una semblanza personal del teórico e historiador alemán. En el texto, esencialmente testimonial, también se dan algunas pistas sobre la recepción en España de la obra de Koselleck, y se hace una sucinta evaluación del impacto de su obra en la historiografía de nuestro tiempo.*
PALABRAS CLAVE: *Reinhart Koselleck. Historiografía. Historia de los conceptos*

El 3 de febrero de 2006 falleció en Bad Oeynhausen (Alemania) Reinhart Koselleck. Había nacido en Görlitz —junto a la frontera polaca— el 23 de abril de 1923, y su vida y su obra sólo se entienden sobre el telón de fondo de la convulsa historia del siglo XX.

Su primera juventud estuvo profundamente marcada por los horrores de una época de insólita crueldad, sufrimiento e intensidad emocional, como lo fue el régimen hitleriano y la Segunda Guerra Mundial. Incorporado «voluntariamente» al Ejército alemán, antes de cumplir los veinte años fue herido en Stalingrado, al sufrir el aplastamiento de un pie por un carro blindado (una herida que le salvaría la vida). Prisionero en un campo de concentración en Karaganda (República soviética de Kazajstán), fue liberado, al final de la guerra, en octubre de 1945, pasando luego a Auschwitz. En aquel escenario de pesadilla, símbolo y cifra del Tercer Reich, le tocó desmontar algunas instalaciones en aquellos barracones donde cientos de miles de seres humanos se habían hacinado poco antes a la espera de ser exterminados.

Tras un periodo de reeducación en el castillo de Göhrde (Dannenberg), en el transcurso del cual conoció a Eric Hobsbawm (entonces miembro del británico *Royal Army Educational Corps*), entre los años 1947 y 1953 cursó estudios de Historia, Filosofía, Derecho y Sociología en las universidades de Heidelberg y Bristol.

Entre sus maestros durante esa primera etapa formativa destacan Hans-Georg Gadamer y Carl Schmitt —con quienes, más allá de sus discrepancias concretas, siempre se reconoció en deuda—, Karl Löwith, Alfred Weber y Werner Conze. Y es que, para asomarse a las raíces de la impresionante obra de Reinhart Koselleck, no basta con atender al contexto histórico-político inmediato: es necesario sobre todo no perder de vista la poderosa, plural y a veces inquietante tradición intelectual alemana en que aquélla se inserta (tradición que tiene en Martin Heidegger uno de sus ineludibles puntos de referencia en el siglo pasado).[1] Historia social, historia política y del pensamiento, hermenéutica filosófica, semántica histórica, derecho público, teoría sociológica, ciencia política, componen el amplio abanico de

* Este texto, poco más que un comentario sobre la obra de Reinhart Koselleck, seguido de una breve semblanza del personaje, tiene su origen en un encuentro personal de varios días, con ocasión de su primera visita académica a nuestro país en la primavera de 2005. Se trata de una versión ampliada del obituario que vio la luz en *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, publicada en Buenos Aires por la Universidad Nacional de Quilmes (n.º 10, 2006, pp. 299-301), y forma parte de los proyectos y trabajos del Grupo de investigación en *Historia intelectual de la política moderna* (IT-384-07), del Departamento de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco, y que cuenta además con el apoyo del Grupo Santander.

1. Pero que naturalmente podríamos remontar mucho más atrás, y —para el caso que nos ocupa— entroncar, cuando menos, con la *Histórica* de Droysen, con la hermenéutica de Dilthey y con la teoría de las ciencias sociales de Max Weber.

disciplinas que en diferentes momentos y medidas contribuyeron a la formación del profesor Koselleck. Si a esa formación multidisciplinar y a ese rico sustrato filosófico unimos su perenne curiosidad intelectual se comprende mejor que el sabio alemán haya moldeado una obra variada y difícil de clasificar, una obra cuya catalogación supone un desafío para quien se empeñe en encajarla en un único gremio, especialidad o área de conocimiento.[2]

Es indudable, sin embargo, que toda su dilatada labor profesional pivota sobre un eje medular, un eje que no es otro que la historia. Koselleck percibe como pocos la enorme complejidad de la noción de historia, y, sobre todo, su carácter irremediablemente histórico. Se da cuenta de que lo que las gentes del siglo XX y comienzos del siglo XXI llamamos historia es un producto intelectual bastante reciente. Extraño concepto con pretensiones de *ciencia* que en un cierto momento, hace poco más de dos siglos, empezó a ser usado cada vez más, de un modo autosuficiente, para referirse —nada menos que— al conjunto de la experiencia humana de todos los tiempos.[3] Koselleck observa, además, que el surgimiento de ese nuevo (hiper)concepto de historia —de ese poderoso «singular colectivo»— es indisociable de una nueva experiencia del tiempo propia de la modernidad. Una nueva forma de percibir, en suma, las relaciones entre esas dos proyecciones inasibles de nuestra vida individual y colectiva a que llamamos *pasado* y *futuro*, dos dimensiones asimétricas del tiempo que guardan entre sí un equilibrio inestable, pero que en todo caso únicamente existen para nosotros —sólo son pensables— desde *un* presente que nos parece siempre *el* presente (pues obviamente tanto el futuro como el pasado sólo pueden vivirse en presente).

A partir de esa constatación capital, Koselleck ha escudriñado con provecho todos los recovecos del concepto de historia. La historia como acontecer —como sucesión de acontecimientos—, la historia como actividad intelectual propia del ser humano —que incluye la historia como escritura y representación objetivante del pasado—, y sobre todo la historia como experiencia existencial y como espacio ineludible, constitutivo, de la modernidad. Me refiero al moderno despertar de la conciencia de la historicidad, que abrió el camino para esa progresiva historización del mundo que nos ha llevado finalmente a historizar no ya el pasado, sino incluso las categorías usadas para aprehenderlo/producirlo, empezando por el concepto de historia subyacente a ese tipo de conocimiento tan particular, e incluso las diversas maneras de concebir la propia temporalidad (con la diferente función, extensión, intensidad y jerarquía atribuida en cada una de esas concepciones al pasado y al futuro).

Alternativamente actor y víctima de la historia, agente y paciente, sujeto y objeto de la misma; historiador, «historizador» del lenguaje, historiógrafo, «historiósofo», historiólogo... inevitablemente también ahora «historiador historiado», todos los ángulos, todas las perspectivas del concepto de historia fueron experimentadas y exploradas a fondo por el profesor Koselleck, cuya hermenéutica del mundo histórico, tanto de la historia vivida como de la historia en tanto que saber con pretensiones de verdad, sigue representando para nosotros una fuente inagotable de sugerencias e incitaciones intelectuales.

Sus reflexiones sobre el concepto de la historia constituyen en cierta manera la piedra angular de un vasto proyecto de semántica histórica de la modernidad, cuyas bases expuso en un texto programático publicado en 1967 («Richtlinien für das Lexikon politish-sozialer Begriffe der Neuzeit», *Archive für Begriffsgeschichte*, núm. 11 [1967], 81-99), y que iba a desarrollar,

2. Para un sucinto pero lúcido análisis de la obra impar de Reinhart Koselleck, a la luz de las disputas político-ideológicas entre los historiadores alemanes acerca de la atormentada historia de su país y de Europa (me refiero obviamente sobre todo al nacionalsocialismo), véase en nuestra lengua el esclarecedor artículo de Faustino Oncina Coves «Necrológica del *Outsider* Reinhart Koselleck: el "historiador pensante" y las polémicas de los historiadores», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 37 (2007), pp. 35-61. Oncina subraya en las primeras páginas de este trabajo el carácter relativamente «marginal» —R. Vierhaus llegó a caracterizarlo irónicamente a principios de los años noventa como un «intruso»— de la figura de Koselleck, que siempre supo moverse con soltura en esa «tierra de nadie» entre los respectivos dominios de filósofos e historiadores.

3. Véase al respecto la versión española de Antonio Gómez Ramos del artículo «Geschichte/Historie» (1975) del *Geschichtliche Grundbegriffe*: *Historia/historia*, Madrid, Trotta, 2004.

junto a sus colegas y maestros Otto Brunner y Werner Conze, contando con un amplio plantel de colaboradores, a lo largo del último tercio del siglo pasado (me refiero naturalmente al monumental diccionario de conceptos históricos fundamentales en lengua alemana, de casi siete mil páginas, más conocido por sus iniciales *GG*).[4] Pese a las críticas recibidas, y a las polémicas ideológicas a que tal empresa dio lugar (una de las más resonantes con Jürgen Habermas), el *GG* constituye sin duda el hito inaugural en el despliegue contemporáneo de la historia conceptual. En efecto, esa gran obra colectiva ha inspirado y continúa inspirando, dentro y fuera de Alemania, numerosas monografías y diferentes programas de investigación en semántica histórica, historia de los discursos e historia conceptual (entre los que se cuentan varios proyectos actualmente en marcha en el mundo hispanohablante).[5]

Con ser muy importante, la contribución koselleckiana a la teoría y práctica de la *Begriffsgeschichte* no es el único ámbito historiográfico en el que este eminente académico ha realizado aportaciones de primer orden. Antes de ocuparse de la historia conceptual, Koselleck publicó en 1959 la que cinco años antes había constituido su tesis de doctorado en la Universidad de Heidelberg. Me refiero a *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, tempranamente traducida al español bajo el título *Crítica y crisis del mundo burgués* (Madrid, Rialp, 1965),[6] una importante monografía sobre la dialéctica entre absolutismo, Ilustración y Revolución, en la que se ocupó también de la aparición de las modernas filosofías de la historia. En varios capítulos de ese trabajo seminal incidía, siguiendo a Lessing y bajo el influjo de C. Schmitt, sobre la paradójica relación entre publicidad y secreto, ilustración y logias masónicas, libre discusión y esoterismo, en las teorías y prácticas políticas imperantes en el siglo XVIII. Pero más allá de su reflexión de fondo, decididamente conservadora, sobre los extravíos de la modernidad y la crisis crónica que afectaría al mundo contemporáneo, lo cierto es que los numerosos estudios que desde muy diferentes perspec-

---

4. Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997. En este mismo número de *Anthropos* se ofrece por fin al lector hispanohablante una versión en español, a cargo de Luis Fernández Torres, de la Introducción metodológica al primer volumen de esta obra monumental, así como del prólogo al último volumen.

5. Nos permitimos mencionar en este punto, a título de ejemplo, el vasto proyecto *Iberconceptos*, en el que venimos colaborando desde hace varios años casi un centenar de investigadores de Argentina, las islas hispanas del Caribe, Brasil, Centroamérica, Chile, Colombia, España, México, Perú, Portugal, Uruguay y Venezuela (véase una sucinta presentación de sus premisas en mi artículo «*Iberconceptos*. Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos en el mundo iberoamericano», *Isegoría*, n.º 37, 2007, 165-176). En el marco de este ambicioso proyecto de investigación y edición, cuyo título completo es «El mundo atlántico como laboratorio conceptual (1750-1870). Bases para un *Diccionario histórico del lenguaje político y social en Iberoamérica*», tan sólo en España hemos celebrado ya, entre otros, los siguientes encuentros: Primer Seminario de Historia Conceptual Comparada del Mundo Iberoamericano (Madrid, 10-11 de abril de 2006), Primeras Jornadas Internacionales de Historia Conceptual Comparada del Mundo Iberoamericano (*Iberconcepta*, Escuela de Investigación en Historia de los Conceptos, La Rioja, 18-22 de septiembre de 2007), y el Congreso Internacional «El Lenguaje de la Modernidad en Iberoamérica. Conceptos Políticos en la Era de las Independencias» (Madrid, 26-29 de septiembre de 2007). Entre las múltiples publicaciones surgidas de este proyecto destaca un primer volumen del *Diccionario político-social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos y sociales en la era de las revoluciones*, que verá la luz en breve en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Además, sin salirnos de nuestro ámbito cultural, existen distintos proyectos regionales y nacionales en marcha. Para el caso de España, contamos ya con dos volúmenes (Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, dirs., *Diccionario político y social del siglo XIX español*, y *Diccionario político y social del siglo XX español*, ambos publicados en Madrid, Alianza Editorial, 2002 y 2008, respectivamente). Existe igualmente un proyecto argentino en historia conceptual, que se desarrolla bajo la dirección de Noemí Goldman en el Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani», Facultad de Filosofía y Letras, UBA/CONICET, y que muy pronto lanzará asimismo un volumen colectivo titulado *Revolución y Lenguaje. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata (1780-1850)*, Buenos Aires, Noemí Goldman, ed., 2008.

6. Desde hace poco contamos con una nueva versión de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela: *Crítica y crisis*, Madrid, Trotta, 2007.

tivas se han acercado a la génesis de la noción de esfera pública (*Öffentlichkeit*) desde los años noventa han tomado casi siempre como ineludible punto de partida esta obra pionera, *Crítica y crisis*, escrita hace más de medio siglo (varios años antes, por cierto, de que viera la luz la obra canónica de J. Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft,* 1962; *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981).

Otra de sus obras principales que hasta el momento permanece inédita en español es *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (*Prusia entre reforma y revolución, 1791-1848*), publicada por primera vez en 1967, un estudio sobre los procesos de modernización del Estado prusiano desde finales del siglo XVIII hasta mediados del XIX que le sirvió un año antes como tesis de habilitación, en donde combinaba de manera magistral la historia social y conceptual con la historia política y la historia del derecho constitucional.

Mencionaremos, en fin, otras tres obras igualmente fundamentales, aunque de muy distinto calado y objetivos. La primera es un conjunto de ensayos de carácter metodológico, publicado en 1979 bajo el título *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (*Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993), donde se explican algunas categorías básicas y se proporcionan al lector algunos instrumentos heurísticos esenciales de la *Begriffsgeschichte*. De los catorce capítulos que integran este libro imprescindible, entresacamos cuatro que nos parecen cardinales: «Historia conceptual e historia social» (cap. 5), «Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos» (cap. 10), «Modernidad. Sobre la semántica de los conceptos modernos de movimiento» (cap. 13) y «"Espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa": dos categorías históricas» (cap. 14). El primero, en particular, constituye todo un manifiesto que subraya la necesidad inexcusable de una historia de los conceptos como propedéutica de toda historia social o «factual», puesto que en torno a ciertas palabras clave cristaliza un cúmulo de experiencias y de significados sociopolíticos. Palabras-conceptos que, por un lado, «constituyen un índice de los contextos que engloban» y, por otro, vienen a ser también factores que encuadran y propulsan la acción, puesto que «establecen determinados horizontes» y ponen límites a la experiencia posible. En éste y otros textos, Koselleck ha venido insistiendo durante muchos años en la necesidad de combinar las aproximaciones lingüísticas a las situaciones sociopolíticas del pasado con el análisis complementario de las realidades extralingüísticas. Además, al mostrar una nueva sensibilidad hacia los hiatos en la atribución de sentido por parte de los sucesivos agentes a determinados conceptos a lo largo del tiempo —y sobre todo al enfatizar que la variabilidad de dichos conceptos no es sólo cuestión de su campo semántico de aplicación, sino también de sus supuestos temporales implícitos—, su nuevo enfoque histórico-conceptual tendía a romper el ilusorio «continuismo» semántico en que solían incurrir los cultivadores de la vieja historia de las ideas. Desde este punto de vista, el ascenso de la *Begriffsgeschichte* puede entenderse como una reacción frente a la desprestigiada, por demasiado idealista, *politische Ideengeschichte* al estilo de Friedrich Meinecke, que no logró sobrevivir mucho tiempo a la «catástrofe alemana», por utilizar el título de una de las últimas obras del propio Meinecke. De hecho, tras el descrédito del historicismo tradicional y la proclamación de la historia social en los años sesenta como nuevo paradigma, los promotores de la historia de los conceptos presentaron su proyecto como una alternativa a la vieja *Geistesgeschichte* de Wilhelm Dilthey y Erich Rothacker y bajo el bien explícito lema de propiciar un encuentro integrador con la nueva *Sozialgeschichte* —o *Gesellschaftsgeschichte*— abanderada por los W.J. Mommsen, H.-U. Wehler y J. Kocka.

También merece destacarse su intento de establecer, en diálogo con Gadamer —pero también en pugna con la premisa heideggeriano-gadameriana de la «panlingüisticidad» del mundo histórico—, las bases antropológicas de una teoría de la historia, esto es, de una *Histórica*. En efecto, en su famosa conferencia de Heidelberg, en febrero de 1985, con ocasión del octogésimo cumpleaños de su maestro, Koselleck pone más bien el acento en la historicidad e, inspirándose, entre otros, en C. Schmitt, intenta pensar, más allá de la propia hermenéutica y

desde un punto de vista metahistórico, las condiciones trascendentales de posibilidad de todas las historias (*Historia y hermenéutica*, publicado en castellano por J.L. Villacañas y F. Oncina conjuntamente con la réplica de Hans-Georg Gadamer, seguida de otro texto del mismo autor, Barcelona, Paidós, 1997; edic. original alemana: *Hermeneutik und Historik*, 1987).

Por último, destacamos otra colección de ensayos reunidos bajo el poético título *Zeitschichten* (2000), que han sido vertidos al español de manera parcial en dos publicaciones sucesivas. Primero, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona, Paidós, 2001), precedido de una clarificadora Introducción de Elías Palti. En el texto que cierra ese volumen se ocupa Koselleck del «influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social», mostrando una vez más que ciertos cambios catastróficos en la experiencia —como lo fueron las guerras mundiales del siglo XX— pueden provocar cambios no menos sustanciales en la manera de ver el mundo y de pensar el pasado[7] (y tal vez incluso de concebir el tiempo). Volvía de nuevo a ponerse de manifiesto el carácter radicalmente histórico y contingente del propio conocimiento histórico (profundizando en una línea perspectivista que arranca de Chladenius). Koselleck emprendía además en ese artículo (que data de mediados de los ochenta) un nuevo camino que le llevaría al estudio sistemático —valiéndose de un método no muy alejado de la historia conceptual— de la iconografía política relativa a los conflictos bélicos en Europa. Un terreno, el de los monumentos a los caídos y las imágenes de la muerte, a mitad de camino entre arte y política, en el que venía trabajando intensamente a lo largo de sus últimos años.[8]

Por lo demás, su decidida apuesta por una aproximación entre historia social e historia intelectual y su voluntad de incorporar una nueva dimensión —la temporalidad— al análisis político-lingüístico permiten plantear de otra manera algunas aporías de la historia y de las ciencias sociales, como por ejemplo las clásicas dicotomías continuidad/ruptura o teoría/*praxis*, y nos ayudan a esquivar ciertos obstáculos muy arraigados en la vieja historia de las ideas. Así, por ejemplo, como lo ha subrayado Elías Palti, la perspectiva de la historia conceptual proyecta una nueva luz sobre la distinción saussureana entre sincronía y diacronía, al comprender la mutua implicación de ambos aspectos o dimensiones de la lengua que se hacen presentes simultáneamente en el concepto a través de una pluralidad de temporalidades acumuladas; me refiero naturalmente a la noción de «simultaneidad de lo no contemporáneo» (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) que pone de manifiesto las raíces diacrónicas de la riqueza semántica de los conceptos, y muestra que los sucesos y los discursos, por únicos e irrepetibles que nos parezcan, «contienen» y movilizan estructuras sociales y lingüísticas cristalizadas a través de la larga reiteración de hechos y palabras similares en diferentes contextos.

Más recientemente, Faustino Oncina ha traducido y publicado otros dos artículos extraídos de la edición original del mismo libro *Zeitschichten*, bajo el rótulo *Aceleración, prognosis y secularización* (Valencia, Pre-Textos, 2003), en cuya Introducción —que ha titulado significativamente «La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización»— el filósofo español insiste muy oportunamente en la voluntad koselleckiana de poner coto a lo que el alemán caracterizó como patologías de la modernidad, recordando por otra parte, como señalaran, entre otros, J. Habermas en los setenta y G. Aly o J. Van Horn Melton a mediados de los noventa, el pasado inequívocamente reaccionario —y en ciertos casos pronazi— de algunos de los inspiradores y pioneros de la *Begriffsgeschichte*. Koselleck, en particular, insistió muchas veces en que el progresivo divorcio entre pasado y futuro que trajo consigo la Revolución, bien perceptible en el sentimiento de aceleración histórica que se apoderó de las gentes a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, constituye «el aspecto crucial de la experiencia moderna del mundo». Y es evidente que el propio Koselleck, un hombre de fondo indudablemente conser-

---

7. Una idea que cabría conectar con su énfasis en la decisiva aportación de los «vencidos», contrariamente a lo que afirma el tópico, a una más eficaz integración de la experiencia en la escritura de la historia. Véase al respecto el final de su ensayo «Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico», en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 82-92.

8. Tenemos noticia de que F. Oncina está preparando la edición en castellano de una colección de artículos de Koselleck acerca de la modernidad, el culto a la muerte y la memoria nacional de las guerras.

vador, simpatizó poco con un tipo de sociedad en donde se vive cada vez más rápido, un mundo desquiciado y lleno de riesgos, volcado hacia un futuro abierto, que apenas tiene tiempo para deliberar sobre el rumbo a seguir en cada momento, puesto que «en virtud de la aceleración, acción y reflexión se han acercado demasiado entre sí» (ob. cit., p. 67).

Sus reservas ante algunas consecuencias indeseables de la modernidad no le impidieron desplegar una intensa vida académica, incluyendo diversas invitaciones y estancias en universidades norteamericanas, francesas, japonesas y de varios otros países. Si dejamos a un lado su primera etapa como lector en la Universidad de Bristol (1953-1955) y como adjunto en el Seminario de Historia de la Universidad de Heidelberg (1956-1960), su carrera docente empezó propiamente en la Universidad de Bochum hace cuatro decenios (1966-1968), de donde pasó de nuevo a Heidelberg, y finalmente a Bielefeld, universidad esta última a la que estuvo vinculado ininterrumpidamente desde su fundación en 1973 hasta el final de su vida. La Facultad de Ciencia Histórica y Filosofía y, sobre todo, el prestigioso Centro para la Investigación Interdisciplinar de Bielefeld (creado en 1975) fueron los ámbitos privilegiados en los que desarrolló su actividad universitaria durante el último cuarto del siglo XX y, ya como emérito, en los primeros años de la presente centuria.

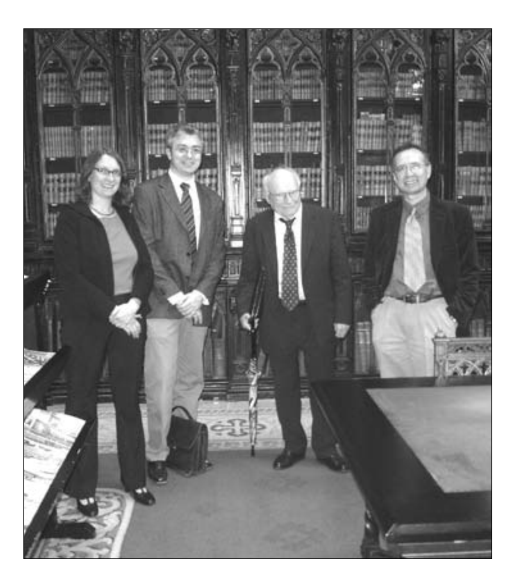
Investigador riguroso y sobrio, poseía una enorme vitalidad y un gran sentido del humor. Su afición al dibujo, y su ingenio para la caricatura le sirvieron probablemente de válvula de escape en ciertos momentos de su vida (recogió un puñado de esas caricaturas en el volumen *Vorbilder-Bilder*, publicado en 1983). Permítaseme en este punto esbozar un brevísimo relato de mi encuentro con Koselleck, que tiene algo de semblanza del personaje.

Por largo tiempo mi relación con este autor se redujo a la lectura de algunas de sus obras principales, de *Crítica y crisis* a *Futuro pasado*. Tan sólo en una ocasión, el 22 de junio de 1993, estando yo en París, tuve la oportunidad de escuchar su disertación sobre «Las estructuras federales de la historia alemana» en el gran anfiteatro de la Sorbona, a donde el profesor de Bielefeld había sido invitado por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales para pronunciar la decimoquinta conferencia Marc Bloch. Recuerdo que, tras un documentadísimo recorrido histórico-conceptual por las diversas acepciones teológicas y políticas de las voces *Bund* y *Föderation* y por la historia institucional e intelectual alemana desde Lutero a la actualidad, aquel hombre menudo y ya anciano, concluyó su exposición afirmando solemnemente —en aquel centro neurálgico de la Francia republicana y jacobina— su convicción de las ventajas que para la convivencia futura entre los europeos tenía la fórmula federal.

Algunos años más tarde, desde que en septiembre de 2002 le hice llegar un ejemplar de nuestro *Diccionario político y social del siglo XIX español*, se iniciaría una relación epistolar intermitente, brutalmente interrumpida por la muerte.

Durante su visita a España, en abril de 2005, tuve la suerte de disfrutar —en compañía de su hija Katharina (perfecta hispanohablante)— de su chispeante conversación y de su trato amable y cálido. Ni su edad avanzada ni sus dificultades de locomoción a consecuencia de la antigua lesión en los pies que recibió en el frente ruso fueron obstáculo para que durante su breve estancia en Madrid (que no pasó desapercibida para la prensa) desarrollara una insólita actividad. Además de la espléndida conferencia que nos ofreció en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales la tarde del 6 de abril —«Estructuras de repetición en la lengua y en la historia» (un texto que más de un año después vería la luz en un dossier sobre «Historia, lenguaje y política» de la *Revista de Estudios Políticos*, n.º 134, diciembre de 2006)—, del vivo debate subsiguiente y de varias entrevistas y encuentros con diversos colegas,[9] aprovechó su

9. Además de sendas entrevistas periodísticas aparecidas en los diarios *ABC* (7-IV-2005), *El País* (11-IV-2005) y *El Correo* (Bilbao, 13-IV-2005), la víspera de su conferencia en el CEPC mi colega y amigo Juan Francisco Fuentes y yo mismo mantuvimos con él una larga conversación que fue luego originalmente publicada en dos partes bajo el título «Historia conceptual, memoria e identidad», en la *Revista de Libros*, n.º 111, pp. 19-22 y n.º 112, pp. 6-10 (marzo y abril de 2006), y que puede consultarse ahora, digitalizada, también en la Red (en la sección Entrevistas de la revista *Araucaria*: ttp://www.institucional.us.es/araucaria/entrevistas/entrevista_1.htm).



Reinhart Koselleck y su hija Katharina en la biblioteca del Senado (Madrid), acompañados de los profesores Javier Fernández Sebastián y Javier Moreno Luzón, 2005

paso por la capital de España para visitar los principales museos, y tomar gran cantidad de fotografías de monumentos de la ciudad y sus alrededores. En ese exhaustivo trabajo de campo, con vistas a una amplia investigación que tenía en curso sobre estatuaria ecuestre urbana y memoriales de guerra en Europa y en América, hay que inscribir asimismo su visita al monasterio de El Escorial y al Valle de los Caídos. De camino hacia Bilbao, a través de una Castilla luminosa, fría y primaveral, hicimos algunas paradas en la provincia de Segovia y en la ciudad de Burgos. Su curiosidad desbordante y el tono irónico y a veces escéptico de sus palabras, siempre fue compatible con un enorme respeto hacia sus interlocutores, con la moderación de sus opiniones y aun con cierta contención en su manera de argumentar.

Durante su visita a Bilbao, por iniciativa del Instituto de Historia Social «Valentín de Foronda» y de los departamentos de Historia Contemporánea y Derecho Constitucional e Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos de la Universidad del País Vasco, se organizó un encuentro informal con un nutrido grupo de profesores de ambos departamentos. En el transcurso de dicho encuentro, el profesor Koselleck contestó a las preguntas de los asistentes —recuerdo a Luis Castells, José María Ortiz de Orruño, Iñaki Iriarte o Gonzalo Capellán, entre otros—, en especial acerca de las nociones de culpa y de memoria histórica, no sólo en relación con la dramática historia de su país, sino también referidas a la atormentada historia de España, y en particular a las últimas décadas de terrorismo nacionalista y de degradación moral por parte de amplios sectores de la sociedad, y de las autoridades e instituciones autonómicas del País Vasco. Además, el académico alemán tuvo tiempo de encontrarse fugazmente con algunos de sus viejos conocidos españoles, como Emilio Lledó o Patxi Lanceros, profesor este último de Filosofía Política en la Universidad de Deusto, a quien conocía de sus años de estudiante en Alemania.

Su última carta me llegó poco antes de la noticia de su fallecimiento. En ella me hablaba de la posibilidad de encontrarnos de nuevo en el mes de julio [de 2006] en Göttingen, y añadía que, sin embargo, tal cosa en absoluto podía darse por segura, puesto que, tras una serie de afecciones cardíacas, se veía obligado a aceptar una delicada intervención quirúrgica. Expresaba también su esperanza de que esa operación pudiera darle nuevos bríos para

afrontar la etapa postrera de su vida y, en particular, para terminar los dos libros que estaba escribiendo. Por desgracia, esas esperanzas iban a verse defraudadas.[10]

Algunos días más tarde, Faustino Oncina me llamó para darme la triste noticia. El corazón de Reinhart Koselleck, que había estado latiendo 82 años, entre ellos algunos de los más terribles del siglo XX, estaba demasiado cansado y, como me dijo su hija Katharina, no tenía ya fuerza para seguir viviendo.

Cuando ese mismo verano me desplacé a Alemania, donde pasé, invitado por el profesor Hans-Erich Bödeker, una temporada como *fellow* en el Max-Planck-Institut für Geschichte de Göttingen, pude visitar en su casa de Bielefeld a su viuda, Felicitas Koselleck. En la agradable compañía de esa mujer vital e inteligente, de su hija Katharina y de un grupo de amigos de la familia, entre los cuales se contaba uno de sus discípulos predilectos, el historiador Willibald Steinmetz, vimos caer la tarde en el jardín de la vivienda donde Reinhart Koselleck pasó la última parte de su existencia. El ambiente era distendido, no exento de jovialidad, e incluso de un humor socarrón. En la conversación y en la manera de recibir a un visitante extranjero como yo se palpaba el estilo desenfadado y la sencillez que siempre caracterizaron al profesor Koselleck, y en todos los rincones de la casa estaba presente esa especial afición por el dibujo y las artes plásticas compartida por varios miembros de la familia. No sin emoción, y confieso que con cierto embarazo, subí al pequeño despacho donde trabajaba, atestado de libros y de papeles, sobriamente decorado con algunos viejos mapas y grabados, unas cuantas jarras de cerámica y pequeñas figuras de soldaditos a caballo.

El Koselleck que yo conocí era un hombre que sabía disfrutar del instante, y con una capacidad de sorpresa asombrosa para su edad. Recuerdo su interés siempre despierto por conocer cada detalle de la arquitectura, la historia o el arte de los lugares que visitamos. O, en otro orden de cosas, recuerdo igualmente su entusiasmo casi infantil ante el espectáculo del vuelo sobre nuestras cabezas de un grupo de parapentistas en los acantilados de La Galea, a orillas del Cantábrico; o, poco después, durante su visita a nuestra casa, su animada charla con mi hijo Pablo, a la sazón un adolescente de 15 años.

Como muestra de su afabilidad y de su buen humor, referiré una anécdota de las muchas que se produjeron en esos pocos días de estancia en España. Estábamos en el café Iruña, de Bilbao, con mi mujer y unos amigos, mientras en la mesa de al lado tres o cuatro contertulios de cierta edad, aparentemente habituales del establecimiento, no dejaban de mirarnos a hurtadillas, comentando algo en voz baja. Al fin, cuando estábamos a punto de abandonar el local, uno de ellos se levantó y, sin poderse contener, me dijo: «Ese señor extranjero que está con ustedes es la viva imagen del Papa Juan Pablo II, ¿no será pariente suyo, verdad?» (conviene aclarar que Karol Wojtyla acababa de fallecer pocos días antes). Cuando le trasladamos a Koselleck la pregunta de nuestros vecinos, su respuesta fue inmediata: «¡Por supuesto!», exclamó dirigiéndose a ellos, «Mi difunto hermano Karol y yo siempre nos parecimos mucho, ¡aunque yo sólo he llegado a obispo!». Y, mientras nos despedíamos, con una sonrisa burlona y beatífica, no dejaba de lanzar bendiciones a los atónitos parroquianos.

* * *

Dos años después de su desaparición, su singular obra continúa ejerciendo un influjo creciente entre los historiadores, dentro y fuera de Alemania. En nuestro país y en todo el mundo iberoamericano, en concreto, es obvio que se trata de un autor cada vez más citado, y la condición fronteriza y transdisciplinar de su obra, a mitad de camino entre la historia y la filosofía, parece augurarle asimismo una influencia profunda y perdurable entre los filósofos, en particular entre los más atentos a las corrientes de la hermenéutica. Bastará men-

10. En los meses siguientes a su fallecimiento, no obstante, vieron la luz póstumamente algunos artículos inéditos, así como el volumen *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, al cuidado de U. Spree, W. Steinmetz, y C. Dutt, Fráncfort del Main, Suhrkamp, 2006. De esta última obra la editorial Trotta prepara una edición en español, a cargo de Luis Fernández, bajo el título *Historias de conceptos*.

cionar, por lo que a nosotros respecta, la recepción filosófica de la *Begriffsgeschichte* en las Universidades de Valencia y Murcia, bajo el ejemplar impulso de especialistas como Faustino Oncina y José Luis Villacañas (fundador y director de la revista *Res publica*), entre otros. Pero naturalmente, estos nombres destacados no agotan ni mucho menos la larga nómina de académicos que, desde diferentes perspectivas, se ocupan —nos ocupamos— de distintos aspectos, más o menos teóricos o aplicados, de la estimulante obra de Reinhart Koselleck. La Filosofía política, la Historia y las humanidades y ciencias sociales en general tienen sin duda mucho que aprender de la frecuentación de la extraordinaria obra del estudioso alemán, considerado por no pocos autores —entre otros, por Lucian Hölscher— uno de los más importantes historiadores europeos del siglo XX (junto a Marc Bloch y Lucien Febvre). Este número monográfico de *Anthropos* constituye un testimonio elocuente de la poderosa impronta de su producción intelectual en nuestros medios académicos. Y sería un error —en el que cayeron, por cierto, casi todas las notas necrológicas publicadas poco después de su muerte en la prensa alemana— reducir a Koselleck a la condición de un historiador «nacional», volcado en exclusiva sobre el espacio cultural germano, y preocupado tan sólo por los asuntos y las peculiaridades domésticas. El último congreso anual de la red *HPSCG* (*History of Political ans Social Concepts Group*), a cuyo comité ejecutivo pertenece el autor de estas líneas, acordó dedicar dos series de ponencias a evaluar la huella de su obra en distintos espacios y tradiciones historiográficas.[11] Además, como queda dicho más arriba, ya se preparan, más allá de las fronteras de Alemania, nuevas traducciones, publicaciones y homenajes.[12] En suma, hay buenas razones para pensar que esta línea de reflexión historiográfica e historiológica continuará desarrollándose en los próximos años. Y estoy convencido de que tanto para los filósofos como para los historiadores ha de resultar extraordinariamente fructífera esa reflexión conjunta acerca del lenguaje, la política y el tiempo que Reinhart Koselleck se atrevió a emprender hace más de cuatro décadas, a costa de la incomprensión inicial de unos y de otros.

11. Ambas sesiones, que respondieron al título «The Sediments of History: Language and Time in the International Perception of Reinhart Koselleck», constituyeron una parte importante del Décimo Congreso Anual sobre Historia Conceptual («Transnational Concepts, Transfers and the Challenge of the Peripheries», 10th Annual Conference on Conceptual History), un encuentro organizado en esta ocasión por el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la ITU (Estambul, 30 de agosto-2 de septiembre de 2007). En los debates participó un numeroso grupo de académicos de distintos países. El ponente español, Luis Fernández Torres, presentó un informe acerca de la recepción de la obra de Koselleck en España. Pocos meses antes, el profesor Melvin Richter, que tanto ha trabajado para dar a conocer la *Begriffsgeschichte* en los medios académicos anglófonos, había enfatizado la influencia de la obra del historiador alemán fuera de su país de origen: véase su contribución al pequeño volumen que recoge las intervenciones en recuerdo de Koselleck en un encuentro conmemorativo organizado por la Universidad de Bielefeld: «Reinhart Koselleck's Impact on Scholarship outside Germany», en *Reinhart Koselleck 1923-2006. Reden zur Gedenkfeier an 24. Mai 2006. Mit einem Beitrag von Melvin Richter*, Neithard Bulst y Willibald Steinmetz, eds., Bielefeld, Universität Bielefeld, 2007, pp. 61-66.

12. En lo que a este último capítulo respecta, estamos preparando en la actualidad un volumen de homenaje. Editado conjuntamente con João Feres Jr. y por quien esto escribe, contando con la colaboración de una docena de especialistas, entre los que se cuentan estudiosos de primer nivel de Alemania, Argentina, Brasil, España, Finlandia, Francia, Holanda, Italia, México y Reino Unido, este libro colectivo aparecerá primero en inglés, y más tarde en español, bajo el título *Politics*, *Time and Conceptual History* (*Política, tiempo e historia conceptual. La obra de Reinhart Koselleck y su recepción*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, en preparación).

El primer Koselleck*

FRANCISCO JAVIER CASPISTEGUI

RESUMEN. *Este artículo pretende acercarse al período en el que Reinhart Koselleck comenzó su trayectoria universitaria (1949-1963), sentando las bases de su repercusión posterior, especialmente en lo que toca a la preocupación por el presente y a las conexiones entre teoría y práctica histórica. En estos años destacan sus vínculos con intelectuales situados en los márgenes de la ortodoxia dominante, como Carl Schmitt, o historiadores que habían vivido a la sombra del nazismo como Otto Brunner o Werner Conze, además de sus contactos con H.G. Gadamer o Karl Löwith. En estos últimos se produjo una evolución que repercutió en la obra del primer Koselleck, en la que ya desde su* Kritik und Krise *se apuntaban elementos de la posterior Begriffsgeschichte.*
PALABRAS CLAVE: *Historiografía. Alemania, siglo XX. Reinhart Koselleck.*

Reinhart Koselleck (1923-2006), una de las figuras más relevantes de la historiografía contemporánea, con una sensible influencia en otras ciencias humanas y sociales, fue, sin embargo, casi un desconocido para sus colegas fuera de Alemania hasta fechas relativamente recientes. Desde que finalizó la publicación del magno *Geschichtliche Gründbegriffe* en 1992, sin embargo, su importancia creció de forma considerable. Si nos preguntamos por qué se le valora ahora cabría señalar que su valor fundamental radica en la reflexión teórica que ha aportado desde dentro de la propia disciplina. Rompiendo la tradicional y arraigada reticencia de los historiadores a pensar sobre el objeto de su conocimiento y sobre los medios para alcanzarlo, el profesor Koselleck impulsó iniciativas intelectuales de una gran hondura, aportando con ello una mirada más compleja, no sólo sobre aspectos concretos del pasado, sino también sobre la forma de abordarlo.

Pero más allá de su obra y su pensamiento, el objeto de estas páginas es el de contextualizar algunos aspectos, especialmente lo relativo a su primera obra, *Kritik und Krise*, elaborada en la inmediata posguerra mundial e hija de unas circunstancias a las que vamos a prestar atención para tratar de asentar con mayor claridad su relevancia.

1. Continuidad y ruptura en la historiografía alemana de la segunda posguerra

Los intelectuales alemanes de posguerra, y especialmente los historiadores, lastrados por la carga del pasado nazi, repudiaron la historiografía que había dominado en el pasado inmediato, centrada especialmente en la *Volksgeschichte* y en sus formas más abiertamente ideológicas y racistas, aunque también cayera en ese repudio el conjunto de innovaciones metodológicas que la acercaron, por un lado, a *Annales* y, por otro, a una reivindicación de la figura de Karl Lamprecht (1856-1915).[1] Un recurso era volver la vista más atrás, hacia for-

* Este texto no hubiese sido posible sin la ayuda constante de Ignacio Olábarri. También ha resultado inestimable la colaboración de Santiago Leoné y la paciencia de Juan María Sánchez-Prieto. A todos ellos, muchas gracias.

1. Bernd Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, Munich, C.H. Beck, 1980; Jürgen Kocka, «Ideological regression and methodological innovation: historiography and the social sciences in the 1930s and 1940s», *History and Memory*, 2 (1990), pp. 130-138; Willi Oberkrome, *Volksgeschichte. Methodische Innovation*

mas de hacer historia que antecedieran a las rechazadas en la posguerra. Esto implicaba el remitirse al historicismo teórico y a una práctica «positivista», la experiencia que aún pesaba tanto sobre la historiografía alemana.

Sin embargo, no bastaba con una mera vuelta atrás, pues la sociedad que salía de la guerra no podía aceptar la vieja historia tradicional y patriótica, la que pretendía ser tal como había sido, la que se centraba en el mundo de la política y las relaciones internacionales. La solución fue volver al modelo previo, despojado de cualquier matiz *völkisch*, racialista o similar. Se aprovecharon, por tanto, los contactos establecidos en los años treinta entre historiadores y el sociólogo Hans Freyer (1887-1969), primer catedrático de sociología alemán (1925), y discípulo de Karl Lamprecht.[2] De esa relación habían surgido los fundamentos de la *Volksgeschichte* que, depurada, sirvió de arranque a una historia que necesitaba rehacerse, pero cuyos conductores en la inmediata posguerra fueron en una parte muy significativa los mismos que habían «vivido» en la universidad de 1933 a 1945.

En buena parte del mundo universitario alemán que aguantó bajo el nazismo se mantuvo el rechazo a los elementos centrales del liberalismo, de la modernidad y de sus manifestaciones. En último término, y como referencia más remota, se criticó el pensamiento de la Ilustración como forma de ataque al racionalismo, al individualismo y al progreso, junto con las derivaciones sociales, políticas e ideológicas que estos elementos implicaban. El ya citado Freyer entendía la sociología desde una perspectiva anti-modernista, anti-occidental (especialmente francófoba), anti-liberal y anti-burguesa. Rechazaba además la distinción entre Estado y sociedad y centraba su atención en el concepto de *Volk*, que buscaba rastrear en la Edad Media, fuera de la influencia de los *ismos* contemporáneos. Destacaba también en él la preocupación por el lenguaje y la búsqueda de su sentido en la época en la que se utilizaba.[3] Este peso que lo histórico tenía en su pensamiento hizo que en muchos casos se le considerara historiador y, en definitiva, que formara uno de los pilares que, convenientemente remozado, ayudó a la recuperación historiográfica posterior a 1945.

Cabe destacar también a Otto Brunner (1898-1982),[4] medievalista y modernista y crítico también con el pensamiento de la Ilustración. Doctorado en 1923 y habilitado en 1929, en ambos casos estudió temas dedicados a los siglos XVI y XVII. Ya entre 1937 y 1939 mostró los elementos fundamentales en el desarrollo de la posterior *Begriffsgeschichte*, al considerar el siglo XIX como el de la ruptura profunda entre los conceptos modernos y los pre-modernos. Y no lo hizo como mera constatación, sino percibiéndolo como una distorsión para los historiadores, pues las categorías cognitivas duales fruto de la consolidación liberal —especialmente la

---

und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918-1945, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993; Karen Schönwälder, «The fascination of power: historical scholarship in Nazi Germany», *History Workshop Journal*, 43 (1997), pp. 133-154; Hartmut Lehmann y James van Horn Melton (eds.), *Paths of continuity: central European historiography from the 1930s to the 1950s,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994; W. Schulze y Otto Gerhard Oexle (eds.), *Deutsche Historiker im Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main, Fischer, 1999.

2. Jerry Z. Muller, «"Historical social science" and political myth: Hans Freyer (1887-1969) and the genealogy of social history in West Germany», en H. Lehmann y J. van Horn Melton (eds.), *Paths of Continuity*, pp. 197-229.

3. Thomas Welskopp, «Alien allies. The relations between history, sociology, and economics in Germany, 19th-20th centuries», en Ignacio Olábarri y Francisco Javier Caspistegui (eds.), *The strength of history at the doors of the new millennium. History and the other social and human sciences along XXth century (1899-2002)*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 114-115. Una obra general sobre Freyer es la de Jerry Z. Muller, *The other God that failed: Hans Freyer and the deradicalization of German conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

4. Otto Gerhard Oexle, «Sozialgeschichte- Begriffsgeschichte- Wissenschaftsgeschichte. Anmerkungen zum Werk Otto Brunners», *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 71 (1984), pp. 305-341; James Van Horn Melton, «From folk history to structural history: Otto Brunner (1898-1982) and the radical-conservative roots of german social history», en H. Lehmann y J. van Horn Melton (eds.), *Paths of Continuity*, pp. 263-92; Peter N. Miller, «Nazis and neo-stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich before and after the Second World War», *Past & Present*, 176 (2002), pp. 144-186.

distinción entre Estado y sociedad, como criticaba Freyer— se habrían aplicado inconscientemente al estudio del pasado y a las representaciones resultantes de éste.[5] Así, para el estudio de la Edad Media, en la que se estaba especializando, rechazaba, por ejemplo, las visiones habituales del feudalismo, o los análisis derivados de la moderna política económica. Frente a ellos, proponía su estudio desde dentro, con argumentos y categorías específicos. De ahí la importancia que Brunner concedía a la historia de los conceptos, que serviría para rescatar a la disciplina de los anacronismos liberales y nacionales que la distorsionaban. Es en este contexto en el que introdujo la alternativa del *Volk* frente al dualismo Estado-sociedad, al amparo del nazismo triunfante, así como la importancia dada a la historia regional, la *Landesgeschichte*. Brunner proponía dejar de lado el concepto de *Rechtsstaat* burgués, cuyo ejemplo más cercano era la República de Weimar: «Es intolerable que conceptos surgidos de una realidad muerta todavía determinen la problemática y los esquemas de nuestra muy distinta época».[6] Colaboró de forma activa con la administración alemana en la expansión al Este, perteneció al partido nazi y su libro *Land und Herrschaft* tuvo gran éxito en los círculos de poder, y recibió el premio Verdún por su ayuda para que las ideas del Nuevo Orden triunfasen entre los historiadores.[7] Fue expulsado de la universidad tras la guerra, pero regresó a ella en 1954, lo que se tradujo en una suavización de los elementos más abiertamente anti-liberales de su obra. De hecho, siguió confiando en la necesidad de impulsar la historia de los conceptos, pero sus antiguas fobias hacia lo liberal se difuminaron al señalar la importancia del corte fruto de las revoluciones francesa e industrial, en lo que siguió a Freyer.[8]

El caso de Werner Conze (1910-1986) es similar y mostró una adaptación al marco posterior a 1945 que le llevó incluso a encabezar el proceso de introducción en su país de la historia social, aunque en su percepción, lo que primaba era la continuidad investigadora. De alguna manera, él no mostró la impresión de haber cambiado sus intereses ni sus planteamientos, no tuvo nuevos inicios o rupturas en el hilo conductor de su trabajo.[9] De hecho, incluso su cercanía a los postulados de la historia étnica, re-configurados cuando perdieron su vigencia tras la guerra, le mantuvo en una línea no especialmente teórica, «un historiador para quien los temas sustanciales eran más fascinantes y provocadores que las complejidades metodológicas y su lógica teórica *in abstracto*».[10] En cualquier caso, las rigideces etnicistas de la *Volksgeschichte* y del nacionalismo que se reflejaron en su tesis (1934) y su habilitación (1940), dieron paso tras

---

5. Howard Kaminsky y James Van Horn Melton, «“ranslators” introduction» a Otto Brunner, *Land and lordship. Structures of governance in medieval Austria*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992 —ed. original: 1939—, pp. xvii-xxvii.

6. Son palabras que Brunner pronunció en la reunión de los historiadores alemanes de Erfurt de 1937. Howard Kaminsky y James Van Horn Melton, «Translators’ introduction», p. xvi; James Van Horn Melton, «From volk history to structural history», pp. 265-272.

7. *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Viena, Rohrer, 1939. Peter N. Miller señala la dependencia del nazismo de Brunner y critica la edición que realizaron Kaminsky y Melton de su *Land und Herrschaft*, por basarla en la versión «suavizada» de 1959. Menciona como significativo el recelo hacia él de Braudel («Nazis and neo-stoics», pp. 154-155, 158). También en Italia fue ésta de 1959 la edición traducida: *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, Milán, Giuffre, 1983. Véase Pierangelo Schiera en Otto Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milán, Vita e Pensiero, 2000 (2.ª; la 1.ª, de 1970), pp. ix-xv y xix-xxxii.

8. James Van Horn Melton, «Otto Brunner and the ideological origins of *Begriffsgeschichte*», en Hartmut Lehmann y Melvin Richter (eds.), *The meaning of historical terms and concepts. New studies on* Begriffsgeschichte, Washington, German Historical Institute, 1996, p. 30.

9. Véanse: Reinhart Koselleck, «Werner Conze, Tradition und Innovation», *Historische Zeitschrift*, 245/3 (1987), pp. 529-543 que, entre otras cosas, insiste en la continuidad en el pensamiento histórico de Conze anterior y posterior a 1945; Wolfgang Schieder, «Sozialgeschichte zwischen Soziologie und Geschichte. Das wissenschaftliche Lebenswerk Werner Conzes», *Geschichte und Gesellschaft*, 13 (1987), pp. 244-266; e Irmline Veit-Brause, «Werner Conze (1910-1986): the measure of history and the historian's measures», en H. Lehmann y J. van Horn Melton (eds.), *Paths of Continuity*, pp. 299-343.

10. Irmline Veit-Brause, «Werner Conze (1910-1986)», p. 310.

la guerra a pautas distintas de explicación global.[11] Este cambio de actitud contó con la base del ya citado Freyer a través sobre todo del más importante discípulo de éste, Gunther Ipsen (1899-1984), que tuvo a Conze entre sus alumnos de Königsberg. Su negativa concepción de la sociedad industrial y las formas de resistencia frente a ella, así como lo relativo a la organización y la metodología de la historia en general y en su repercusión en problemas como la separación entre sociedad y Estado que ya encontramos en Brunner y que Conze veía como uno de los más significativos de la teoría de la historia, los tomó de Freyer directamente o a través de Ipsen.[12] De hecho, estos planteamientos cuajaron en 1957 en la creación por Conze, junto con Otto Brunner, tanto del *Institut für moderne Sozialgeschichte* de la Universidad de Heidelberg como del *Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte*, centro impulsor de la nueva historia social alemana. A través de ellos y de algunos de sus escritos,[13] Conze creó las bases sobre las que se vivió la renovación de la historiografía alemana tras la guerra.

Frente a las continuidades más o menos remozadas, hubo intentos de buscar otras tradiciones en las que apoyar la reconstrucción. Desde este punto de vista, en la Alemania de posguerra las ciencias sociales —y especialmente la historia— tendieron a una europeización que limase los resabios etnicistas (*Volksgeschichte*) y el camino especial (*Sonderweg*) de etapas previas, tan activos en la acción política directa.

Ante el nacionalismo político y cultural, historiadores como Gerhard Ritter (1888-1967),[14] o Friedrich Meinecke (1862-1954), europeístas convencidos, consideraron la disolución del agresivo germanismo mediante la europeización como la clave para normalizar el país.[15] Era una vía hacia el reconocimiento y la aceptación que marchaba paralela al repudio del otro modelo posible, el soviético. En el marco de la Guerra Fría, nacía un liberalismo conservador y crecientemente anticomunista en el que los historiadores iban a volver a jugar su papel. Como liberales supervivientes y al margen del nazismo, muchos de estos autores recibieron la «misión» primordial de enterrar el pasado nazi, que Meinecke asumió desde el rectorado de la Universidad Libre de Berlín. Había que «mostrar evidencias tanto de amor como de severidad hacia nuestro pasado y tratar de conseguir el mantenimiento de lo que

---

11. Su tesis se publicó bajo el título *Hirschenhof. Die Geschichte einer deutsche Sprachinsel in Livland*, Berlín, Junker und Dünnhaupt, 1934. Se incluyó en una serie dirigida por Gunther Ipsen; su habilitación: *Agrarverfassung und Bevölkerung in Litauen und Weissrußland*, Leipzig, Hirzel, 1940, la realizó en Viena bajo la dirección nominal de Heinrich Ritter von Srbik (Fritz Fellner, «Heinrich Ritter von Srbik (1878-1951)», en H. Lehmann y J. van Horn Melton [eds.], *Paths of Continuity*, pp. 171-86).

12. Jerry Z. Muller, «"Historical social science" and political myth», pp. 213-6, 218. Conze citaba también la influencia de Alfred Weber en el vínculo entre historia y sociología (véase Irmline Veit-Brause, «Werner Conze (1910-1986)», pp. 329, 332-339.

13. Valga como ejemplo su artículo «Vom "Pöbel" zum "Proletariat". Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland», *Vierteljahrsschrift für Social-und Wirtschaftsgeschichte*, 41 (1954), pp. 333-364. Versión inglesa en Georg G. Iggers, *The social history of politics. Critical perspectives in West German historical writing since 1945*, Leamington, Berg, 1985, pp. 49-80.

14. Klaus Schwabe y Rolf Reichardt (eds.), *Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen*, Boppard am Rheim, Harold Boldt Verlag, 1984; Klaus Schwabe, «Change and continuity in german historiography from 1933 into the early 1950s: Gerhard Ritter (1888-1967)», en H. Lehmann y J. van Horn Melton (eds.), *Paths of Continuity*, pp. 83-108.

15. F. Meinecke, *The german catastrophe. Reflections and recollections*, Cambridge, Harvard University Press, 1950 (ed. original: *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden, E. Brockhaus, 1946), p. 110; Gerhard Ritter, *Europa und die deutsche Frage: Betrachtungen über die geschichtliche Eigenart des deutschen Staatsdenkens*, Munich, Münchner Verlag, 1948 —traducción al inglés de Sigurd Burckhardt, *The german problem: basic questions of german political life, past and present*, Columbus, Ohio University Press, 1965. Incluso Freyer o Brunner mostraron un espíritu europeísta significativo. El primero señaló las raíces greco-cristianas de la unidad europea en su *Weltgeschichte Europas*, Wiesbaden, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1948 —traducido por Antonio Tovar: *Historia universal de Europa*, Madrid, Guadarrama, 1958—, y el segundo introdujo la perspectiva continental cuando previamente se había centrado en lo germánico. Esta adhesión la considera Melton más exculpatoria del pasado nazi que revisionista («Introduction», a *Paths of continuity*, p. 13).

era verdaderamente positivo en él, reconociendo lo que carecía de valor, y aprendiendo de ello cuando hubiese que pasar a la acción».[16] Era una historia magisterial, educadora, previsora y encargada de ofrecer un juicio moral en un tiempo en el que el mal aparecía netamente definido en el nazismo y el comunismo y la solución pasaba por el marco europeo. Una forma de desterrar el mal causante de la catástrofe alemana era localizar con claridad su origen y, siguiendo a Burckhardt, afirmaba Meinecke: «En las optimistas ilusiones del período ilustrado y de la Revolución Francesa, ya percibió el origen de la gran enfermedad —la errada lucha en pos de la inalcanzable felicidad de las masas humanas, que giró hacia el deseo de ganancias, poder, y un esfuerzo generalizado por el bienestar».[17] Había que hacer frente a un tiempo en el que los problemas no sólo eran los inmediatos, sino también los comunes a toda una época, la modernidad, «en la que el espontáneo y espiritual poder creativo de los individuos tuvo que hacer frente a la presión de las masas y a los aplastantes efectos de la tecnología». Proponía por tanto recuperar el espíritu perdido, fundamentalmente a través de la religión y de la cultura, amenazadas por la civilización moderna.[18] Era una vía que servía también para exonerar a Alemania, pues la atribución del origen de los males a una Ilustración tan vinculada a Francia contribuía a descargar entre más portadores la responsabilidad, pero también a incrementar su componente europeo.[19]

Sin embargo, estas actitudes pueden plantear cierta perplejidad, pues entran en conflicto con las pretensiones de neutralidad del historiador. ¿Cómo compatibilizar ambas tareas: ciencia y educación, análisis y juicio moral, positivismo y reforma? Una de las respuestas vino de la propuesta de una ética profesional que alejara a los investigadores del campo de debate político, pero que les concediese una cierta capacidad de tutela moral. El historiador no debía secundar y respaldar las directrices del poder, pero reclamaba participar en la reforma de la sociedad, explicando los horrores del pasado más reciente. Sin embargo, se carecía de modelos, y la catástrofe se percibía con tanta profundidad que hacía difícil confiar en cualquier referencia aunque tampoco pudiera renunciarse a ellas ante la desorientación, el hundimiento y el descrédito de muchos de los fundamentos que los intelectuales habían defendido. Con matices, se estaba configurando un conservadurismo radical, anclado en referencias arraigadas y respaldado en un ambiente de guerra fría, industrialización y cambio cultural.

No es extraño, por tanto, que en esta búsqueda se acudiera también a modelos escasamente ortodoxos. Tal vez el más claro de todos fuese el que ofrecía Carl Schmitt (1888-1985).[20] Aunque expulsado de la Universidad y de la carrera pública, siguió ejerciendo una considerable influencia en la posguerra. Desde lo que consideraba un exilio interior y desde la crítica a la situación,[21] siguió publicando fuera del ámbito de exclusión al que se le había confinado —de hecho, se le prohibió publicar en Alemania—, pero los temas y su actitud hacia ellos definían claramente su postura. Uno de sus espacios de expresión habituales fue

16. F. Meinecke, *The german catastrophe*, p. 108.

17. F. Meinecke, *The german catastrophe*, p. 1. También Ritter establecía las raíces del nazismo en la aparición de la moderna sociedad de masas que surgió con la Ilustración y cuajó en el siglo XIX («Ursprung und Wesen der Menschenrechte», *Historische Zeitschrift*, 159 [1950], pp. 233-263).

18. F. Meinecke, *The german catastrophe*, pp. 111-119. La cita, en la p. 111. Esta tesis se acercaba a la de Freyer en *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1955, al afirmar los valores situados por encima de la técnica. También la compartían Arnold Gehlen (1904-1976) y su visión crítica del segundo gran cambio en la historia de la humanidad, tras el neolítico: la industrialización de fines del XVIII y comienzos del XIX, que habría llevado a la esquematización de los comportamientos y a la desorientación social (*Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo, Rowohlt, 1957); o Alfred Weber, pesimista ante una sociedad tecnificada que llevaba a una cultura individualista de masas (*Der Dritte und der Vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins,* Munich, R. Piper & Co Verlag, 1953). Aunque divergentes ideológicamente, concordaban en su diagnóstico del presente. Ambos influyeron en Koselleck.

19. Winfried Schulin, «German historiography, 1930s to 1959s», pp. 41-42.

20. Jan Werner Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven, Yale University Press, 2003 y David Cumin, *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, París, Cerf, 2005.

21. Sus reflexiones de esos años se recogieron en *Ex captivitate salus*, Colonia, Greven Verlag, 1950 (edición española: Santiago de Compostela, Porto y Cía., 1960).

España, a la que se acercó además temáticamente a través de las figuras de Donoso Cortés y Francisco de Vitoria, así como la reflexión política y filosófica desde su renovado catolicismo, que le llevó a configurar una teología política que enfrentaba a la filosofía liberal de la historia y respaldaba su anticomunismo. Ya antes de la guerra había desarrollado una continuada crítica contra la Ilustración, a la que consideraba muerta, y de la que rechazaba el universalismo, el racionalismo y el individualismo.

Pese al tono negativo perceptible en la constatación del cambio, que podría ser común a lo manifestado por Meinecke y otros, Schmitt, analista del cambio, recurría a términos como objetividad, pureza o esencia, el primero para mostrar su neutralidad como observador; los dos siguientes como resultado —negativo— de la transformación. Sin juzgar el proceso, sin tomar partido por ninguna de las dos partes, mostraba que el resultado había sido claramente beneficioso para ese Leviatán —la imagen que Hobbes usó para describir al Estado que Schmitt estudió en 1938—[22] pues había pasado a ser fuerte y poderoso y a que su reino no pareciese tener fin. De alguna manera, y pese a lo equivocado que hubiese sido el proceso, la consecuencia de esa modernización técnica era claramente positiva, aunque por el camino hubiese quedado la esencia. La receta era clara: aceptar esa modernización que, incluso pese a la pérdida del espíritu, había llevado a la supremacía, y tratar por todos los medios de mantener lo característico, lo definitorio. El maquiavelismo —que también analizó Schmitt— resultaba parte de la política si ésta conducía a realzar la nación sin perder sus esencias.[23]

En todo ello resultaba clave para Schmitt el concepto de secularización como elemento de ruptura de esa tradición y responsable del proceso de transformación moderno. Por ello ponía como ejemplo a la España de Franco en el mantenimiento de las esencias sin renunciar a aquellos aspectos modernos que pudieran ser útiles. De ahí que la salvación de Alemania pasase por la recuperación de la fe religiosa y filosófica. En definitiva, Schmitt defendía utilizar la modernidad contra la propia modernidad, conservando de ésta lo que permitiera mantener la tradición. Esta modernización conservadora, modernización defensiva o modernización reaccionaria, consistiría en la adecuación del sistema a los cambios producidos por la sociedad de masas, pero sin que ésta marcara los valores, que habrían de mantenerse a partir de la tradición.

Por paradójico que parezca, en muchas de las actitudes hasta ahora señaladas, convive la aceptación de la tecnología como inevitable pero útil aunque criticable, y el rechazo de la razón ilustrada de quienes, en palabras de Löwith, protagonizaron la «rebelión contra el "espíritu"».[24] En el período de la república de Weimar, este abrazo irracional a la tecnología lo afrontaron Hans Freyer, Ernst Jünger (1895-1998), Carl Schmitt, Werner Sombart (1863-1941), Oswald Spengler (1880-1936) y Martin Heidegger (1889-1976). La diferencia entre estos autores y los mencionados Ritter y Meinecke radicaría en el rechazo global de la Ilustración y la técnica de estos últimos,[25] considerando a ambos responsables de los males espirituales y morales de Alemania. Mientras, los modernistas conservadores aceptarían la técnica incluso como instrumento para la crítica de la modernidad surgida de la Ilustración. Se trataba de ser fieles a la esencia de Alemania a través del uso de dicha técnica en grado superlativo, pues colocaría a su país en cabeza de las naciones.[26] Esta postura pervivió en los

22. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938. Véase David Dyzenhaus, «Leviathan in the 1930s: the reception of Hobbes in the Third Reich», en John P. McCormick (ed.), *Confronting mass democracy and industrial technology. Political and social theory from Nietzsche to Habermas*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 163-191.

23. Prólogo a la ed. española de *Ex captivitate salus*, pp. 11-12.

24. Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992, p. 53. Ed. orig.: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, Metzlersche y Carl Ernst Poeschel, 1986.

25. Ritter lo expresó en *Europa und die deutsche Frage. Betrachtungen über die Geschichtliche Eingenart des deutschen Staatsdenkens*, Munich, F. Bruckmann Verlag, 1948.

26. Jeffrey Herf, *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (1.ª ed., 1984).

primeros momentos de la posguerra al amparo de autores que, aun adecuando sus puntos de vista, mantuvieron muchos de sus argumentos en el marco del milagro alemán.

En definitiva, las continuidades dominaron y, en buena medida, los principios últimos que articularon la puesta en marcha de las ciencias sociales en la Alemania de posguerra siguieron siendo los mismos, despojados, eso sí, de los aspectos más reprobables del nacionalsocialismo e incluso de los profesionales más connotados en el período. Sin embargo, ni las temáticas, ni los planteamientos de fondo variaron gran cosa.[27] En buena medida, las escasas novedades que habían aparecido en la metodología de la historiografía alemana de las décadas anteriores se vincularon a los nazis o fueron absorbidas por éstos. Por ello, los historiadores menos comprometidos con el nazismo «fueron aquellos que más de cerca se identificaron con las tradiciones más antiguas, decimonónicas, de la historia política, diplomática e intelectual. Esta paradoja ayuda a explicar por qué, a corto plazo al menos, la derrota de Alemania en 1945 hizo más por restaurar las santificadas tradiciones del historicismo germano de lo que hizo por corregirlas».[28] Y es que incluso la reaparición de la historia social tuvo más que ver con una historiografía desarrollada bajo el nazismo que con los escasos modelos no conservadores procedentes de la república de Weimar. Los nazis, en su intento de crear nuevas bases sobre las que construir su sistema, rechazaron el modelo decimonónico calificándolo de burgués. La historia etnicista recuperó a Lamprecht, su pretensión de interdisciplinariedad y su interés por lo local, y trató de construir lo que en algún caso se llamó una historia total. No era su objetivo una disciplina basada en argumentos de progreso, sino utilizar las técnicas de las ciencias sociales para criticar y destruir, desde su punto de vista, errores como la separación entre Estado y sociedad. Así, la propuesta de Brunner para elaborar una historia de los conceptos no estaba guiada por presupuestos liberales, sino que tenía la finalidad de mostrar el anacronismo en que había caído la disciplina al aplicar ideas —ideologías— decimonónicas al estudio de la Edad Media, como él apreciaba en sus investigaciones. Cuando Gerhard Oestreich (1910-1978) defendía en 1940 la interdisciplinariedad, lo hacía colocando en primer plano no lo social, sino la guerra (*Wehrgeschichte*) con un evidente componente etnicista y aspiraciones de convertirlo en argumento organizador de la totalidad.[29] Después de 1945, estos autores modificaron y adecuaron sus propuestas pasando, por ejemplo, de la *Volksgeschichte* a la *Strukturgeschichte*, en el caso de Conze.[30] Este proceso de acomodación implicó un cambio semántico y de percepción de la modernización. Se pasó de la primacía en el estudio de ámbitos rurales como reservas del espíritu a la atención prestada al mundo urbano y de masas. Esta adaptación fue, en definitiva, la que sirvió de base a la renovación historiográfica alemana de los sesenta, en un complejo juego de continuidades y rupturas en el que se insertaron las nuevas generaciones de historiadores.[31]

27. Afirmaba Werner Conze esta continuidad casi sin quiebra con lo anterior («Die Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945», *Historische Zeitschrift*, 225 [1977], p. 12). Imágenes similares recogieron Hans-Ulrich Wehler y Georg Iggers.

28. H. Lehmann y J. van Horn Melton (eds.), *Paths of Continuity*, p. 9.

29. Se habilitó en 1954, aunque se había doctorado ya en 1935, bajo la dirección de Fritz Hartung, con el tema del Consejo Secreto durante la Guerra de los Treinta Años y con el auto-disciplinamiento como concepto organizador, que integraba la historia social (los hechos regulados), la política (el aparato estatal que regula) y la cultura (el producto del proceso, entendido como mentalidad). En ello puede apreciarse la influencia de Otto Hintze. Véase sobre él, Peter N. Miller, «Nazis and neo-stoics», pp. 159-183.

30. James Van Horn Melton, «From folk history to structural history», pp. 280-292.

31. Winfried Schulze, «German historiography, 1930s to 1950s», en Hartmut Lehmann y James von Horn Melton (eds.), *Paths of continuity*, pp. 19-42; Reinhart Koselleck, «Werner Conze, Tradition und Innovation», p. 536; para Jerry Z. Muller la *Volksgeschichte* es una *Strukturgeschichte* nazificada («"Historical social science" and historical myth», p. 198).

2. El Koselleck de *Crítica y crisis*

Es en ese contexto en el que Koselleck, de regreso de su cautiverio en Karaganda (Kazajstán) y tras pasar por el «curso» de desnazificación al que le enviaron los aliados en el castillo de Göhrde, llegó a su hogar en 1947 y se planteó reorientar su futuro tras la experiencia vivida y los cambios que ésta impuso. Sin embargo, años después matizaba esta situación al señalar que: «[s]ólo fue posible tener experiencias de la guerra y tomar conciencia de ellas en la medida en que se apoyaban en experiencias históricas previas».[32] Sus antecedentes familiares, grupo social de origen, lengua, ideología, etc. eran la base sobre la que se asimilaba la individualización de la guerra. Esa vivencia, muy presente en las preocupaciones de Koselleck, se recoge en este texto que, aun expresando principios generales, no puede dejar de reconocerse como una reflexión personal:

> Toda persona conoce en su biografía cortes, cesuras que parecen abrir un nuevo período en la vida. Se producen modificaciones bruscas de la experiencia que obligan a abandonar el camino de lo acostumbrado, de lo habitual y a abrir nuevas vías. Las experiencias nuevas exigen también que la propia conciencia las asimile. Se cruzan umbrales tras los cuales muchas cosas, quizá todas, parecen completamente diferentes, según el grado en que nos afecten y nos hagan tomar conciencia de ellas. Aunque no tenga que suceder necesariamente así, al elaborar nuestras experiencias cambian también los comportamientos, los puntos de vista y nuestra propia conciencia de ellas.[33]

Decidido a poner en marcha sus estudios, se asentó en una de las pocas ciudades que no se vieron afectadas materialmente por la guerra, Heidelberg. En su universidad asistió Koselleck a los seminarios de filosofía de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), que sustituyó a Jaspers en 1949, y de Karl Löwith, del que nuestro protagonista fue asistente; a los de sociología de Alfred Weber (1868-1958), hermano de Max y de tendencia liberal; a los de psicología de Willy Hellpach (1877-1955), y a los de antropología médica de Victor von Weizsäcker (1886-1957).[34] En dichos cursos se habló de la historicidad del ser que defendía Heidegger, y Gadamer planteó su «lingüisticidad», pero Koselleck se fue alejando de ellos, al considerar preferente su posición como historiador y rechazar la posibilidad de alcanzar verdades ontológicas a partir de la historia de los conceptos. Este distanciamiento llevó al distanciamiento entre Gadamer y Koselleck, pese a sus puntos en común.[35]

Fueron los años en los que conoció también a Carl Schmitt, en aquella época en la ciudad acompañando a su mujer, enferma de cáncer. Es evidente que el futuro historiador tuvo una formación de tono claramente filosófico-teórico, lo que marcó una de las características más significativas de su trabajo: el carácter híbrido en el seno de la profesión. Era ésta una característica habitual en el mundo académico alemán, donde muchos de sus integrantes se movían libremente entre disciplinas diversas, pues trataban de dar explicación a grandes temas, como

32. Reinhart Koselleck, «Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social», en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 141. Véase la edición original en la bibliografía.

33. Reinhart Koselleck, «Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia», p. 135.

34. El propio Koselleck recogió los recuerdos de esos años en «Dankrede am 23. November 2004», en Stefan Weinfurter (ed.), *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50.Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006, pp. 33-60. Incluye caricaturas que realizó de sus maestros.

35. Melvin Richter, «A german version of the "linguistic turn": Reinhart Koselleck and the history of political and social concepts (*Begriffsgeschichte*)», en Dario Castiglione e Iain Hampsher-Monk (eds.), *The history of political thought in national context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 58-79. El enfrentamiento se vio reflejado en el libro escrito junto con Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik und Historik: vorgelegt am 6. Dezember 1986*, Heidelberg, Carl Winter, 1987 —traducción: *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997. El texto de Koselleck se recogió en *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, pp. 97-118.

el sentido y la dirección de la historia, o el conjunto del capitalismo.[36] Era el momento en el que la reflexión sobre la culpa alemana la mostraban, desde planteamientos liberales, Karl Jaspers,[37] y las tesis de Alfred Döblin (1878-1957) atacando el utopismo como clave para entender la catástrofe; Hannah Arendt (1906-1975) veía los orígenes del totalitarismo en la Ilustración; o reflexionaban desde posturas marxistas, Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor Adorno (1903-1969), que analizaron la tensión entre la voluntad emancipatoria de la Ilustración y el deseo racional de dominar la naturaleza. Ya en los años cincuenta se asistió a la defensa del pensamiento ilustrado y de la razón que llevaron a cabo los libros de Karl Jaspers y Ernst Cassirer (1874-1945), frente a la que reaccionó Martin Heidegger. Este último acabó influyendo en un joven Koselleck a través del ya mencionado seminario de Gadamer.[38]

Estos ejemplos, pese al rechazo del papel que algunos elementos de la Ilustración habían ejercido, no implicaban su exclusión absoluta. Por el contrario, una mayoría insertaba esta crítica en un mundo de tono conservador, muy reticente a las ideologías y claramente inserto en el contexto de guerra fría que explicaría la adopción de posturas polarizadas.[39] Era el momento en el cual el concepto de totalitarismo comenzó a usarse como instrumento del discurso público frente a la que se percibía como amenazante cercanía del comunismo soviético. Y aunque desde mediados de los años treinta la literatura de oposición a los regímenes fascista y nazi partía de planteamientos políticos, en general coincidía en la idea de que el totalitarismo se oponía a la libertad y desde ésta debía ser atacado. De ahí que el uso del término fuera una forma de criticar al nazismo durante e inmediatamente después de la guerra, aunque tras ésta y a partir de los años cincuenta, se generalizara su uso como forma de condenar al comunismo y legitimar de paso los avances hacia la democracia en la República Federal.[40]

Tras su paso por la experiencia de guerra y posguerra y, en definitiva, el cuestionamiento de muchos de los fundamentos que le habían servido como referentes, Koselleck se vio en un ambiente que requería respuestas. La experiencia del momento en el que vive, sometido aún a las tensiones políticas e ideológicas que caracterizaron su vida en la Alemania anterior a 1945, se vio reflejada en la tesis doctoral que defendió en la Facultad de Filosofía de Heidel-

---

36. Jerry Z. Muller, «"Historical social science" and historical myth», pp. 201-202.

37. Dice Koselleck sobre *El problema de la culpa*, que su éxito fue escaso en Alemania y grande fuera de ella, y lo justifica diciendo que las sutiles distinciones de Jaspers «no parecieron penetrar en la espesa niebla de la lacrimógena autoinculpación y autoexcusación alemanas» (citado en Ernesto Garzón Valdés, «Introducción. Filosofía, política y moral en Karl Jaspers», en *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998 —ed. original: *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, Heidelberg/Zurich, Lambert Schneider/Artemis, 1946, p. 33).

38. Karl Jaspers, «La razón en lucha», en su *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, pp. 73-100. Ed. original: *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, Munich, R. Piper, 1950, que recoge las conferencias pronunciadas en Heidelberg ese mismo año. Ernst Cassirer debatió con Heidegger en Davos en 1929, y uno de sus resultados fue la publicación de *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932 —traducción de E. Imaz, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943. Sobre la posición de Martin Heidegger, véase Dana R. Villa, «The critique of modernity», en su *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 171-207. Acerca del debate de Davos, al que rebaja la significación histórica, Peter Eli Gordon, «Continental divide: Ernst Cassirer and Martin Heidegger at Davos, 1929. An allegory of intellectual history», *Modern Intellectual History*, 1/2 (2004), pp. 219-248.

39. Jean Solchany, «Vom antimodernismus zum antitotalitarismus. Konservativ Interpretationen des nationalsozialismus in Deutschland 1945-1949», *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 44 (1996), pp. 373-394; W.E. Scheuerman, «Unsolved Paradoxes: Conservative Political Thought in Adenauer's Germany», en John P. McCormick (ed.), *Confronting mass democracy and industrial technology*, pp. 221-242.

40. Sobre la crítica al totalitarismo, véase Jeffrey C. Isaac, «Critics of totalitarianism», en Terence Ball y Richard Bellamy (eds.), *The Cambridge history of twentieth-century political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 181-201; para el caso alemán, Wolfgang J. Mommsen, «History of political theory in the Federal Republic of Germany: strange death and slow recovery», en Dario Castiglione e Iain Hampsher-Monk (eds.), *The history of political thought in national context*, pp. 40-57.

berg el 20 de noviembre de 1954. Su director fue Johannes Kühn (1887-1973),[41] y ya en los agradecimientos se traslucía una parte de ese mundo conservador radical en el que afloraban el comprometedor compromiso intelectual de algunos universitarios durante el período nazi junto con jóvenes estudiosos a los que afectaba la situación alemana. Se trataba de una historia del espíritu, de una historia intelectual en la que los sujetos de estudio eran un reducido grupo de pensadores, al estilo de las historias más tradicionales elaboradas por los académicos conservadores anteriores a la guerra y al nazismo.[42] En la introducción a ese libro se reflejaba la preocupación por el momento[43] y una crítica evidente a esa pulsión que era considerada más destructiva que constructiva. Aparecía al fondo de esas reflexiones Tocqueville como antecedente de sus opiniones en torno a un utopismo que convirtió a la intelectualidad burguesa en un lastre para el conjunto del sistema por su alejamiento de la realidad: «Por encima de la sociedad real cuya organización era aún tradicional, confusa e irregular [...] se iba edificando poco a poco una sociedad imaginaria en la que todo parecía sencillo y coordinado, uniforme, equitativo y razonable».[44] Sobre todo ello planeaba la figura de un Carl Schmitt que ya había leído al francés en la década de los veinte y que no es difícil pensar que lo recomendara. No en vano, en el prólogo a *Kritik und Krise* Koselleck agradecía a Schmitt «diálogo mediante, [su disposición] a plantear interrogaciones y a buscar respuestas».[45] Junto al jurista, mencionaba a Gerhard Hergt, Hanno Kesting (1925-1975) y Nicolaus Sombart (1923-2008), compañeros de tareas académicas e investigadoras. La pregunta podría ser por la cercanía de estos jóvenes historiadores a una figura repudiada, especialmente en un tiempo tan cercano aún al del nazismo que lo había marcado.

Una clave era el silencio ante lo ocurrido. Recoge Nicolaus Sombart, hijo del economista Werner Sombart, que nunca Schmitt comentó nada al respecto y que tampoco ellos le preguntaron, algo que corrobora el propio Koselleck.[46] Buscaban cierto sentido a su propia existencia y lo hacían como intelectuales, cotejando y contrastando la formación que recibían en las aulas de sus ya mencionados profesores, con las referencias al mundo contrarrevolucionario que aportaba Schmitt. Lo significativo es que tanto Kesting como Koselleck elaboraron sus tesis sobre una temática que mostraba los perfiles menos positivos del período ilustrado: *Kritik und Krise* (1954) y *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg* (1959).[47] En ellas partían de la valoración del Estado absolutista al modo de Hobbes y en conexión con lo establecido sobre

41. Koselleck le dedicó la publicación de su tesis de habilitación, *Preussen zwischen Reform und Revolution: allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987 —ed. original: 1967—, p. 3.

42. Sisko Haikala, «Criticism in the Enlightenment. Perspectives on Koselleck's *Kritik und Krise* study», *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, 1 (1997), p. 79.

43. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, Universidad Autónoma de Madrid, 2007, p. 24 —véase la ed. original en la bibliografía.

44. *El antiguo régimen y la revolución*, libro III, capítulo I. «Cómo los hombres de letras se convirtieron en los principales políticos del país a mediados del siglo dieciocho, y de los efectos que de tal hecho se derivaron», Madrid, Alianza, 1982, vol. I, p. 161.

45. *Crítica y crisis*, p. 19.

46. Nicolaus Sombart, *Rendezvous mit dem Weltgeist: Heidelberger Reminiszenzen 1945-1951*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2000 y el testimonio oral de Koselleck a Jan Werner Müller, *A Dangerous Mind*, p. 105. No deja de ser tentador establecer un paralelo entre este silencio y la configuración de un grupo al margen de lo establecido, y el espacio que durante la Ilustración protegía a la naciente sociedad burguesa de la amenaza del Estado absoluto. Se excluían, pero con ello se colocaban por encima, realizando así un juicio sobre la política dominante, a la que criticaban de forma indirecta y sobre la cual se situaban moralmente, creando un nuevo sistema de valores (*Crítica y crisis*, pp. 73, 80). Asumía Schmitt la cita de un libro de 1938 en la que se hablaba de que ante la fuerza de «la publicidad organizada por el poder estatal, el alma del pueblo emprende el camino misterioso que conduce al interior; entonces crece la contrafuerza del callar y del silencio» (*Ex captivitate salus*, p. 25). Él lo aplicaba a 1938, pero no dejaba de ser también su actitud en 1945.

47. El título completo de la obra de Kesting es: *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg: Deutungen der Geschichte von der Französische Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*, Heidelberg, C. Winter, 1959.

éste por el propio Schmitt en su libro de 1938. Para Kesting, en el espacio de la esfera privada, separado de la política por el absolutismo, comenzó a fraguarse a través de clubes, logias y sociedades un pensamiento que sus impulsores consideraron apolítico, una filosofía moral, pero que acabaría por desafiar al Estado desde un punto de vista claramente político.

Koselleck profundizó en estas ideas y, de hecho, señalaba que su libro tenía como objetivo «[l]a génesis de la utopía a partir de un nexo funcional determinado históricamente —el propio del siglo XVIII—».[48] A partir de la intensa relación con Schmitt en este período, como indica Olsen, interpretó la construcción del pensamiento de la Ilustración y sus consecuencias de forma evidentemente pesimista, muy al hilo de la situación del propio jurista, de lo que Koselleck percibió en su propio cautiverio, y del momento en que se encontraban las relaciones internacionales.[49] A pesar de que esa lectura se desarrolló en un contexto muy concreto, en la actualidad la interpretación mantiene su vigor, especialmente en los pensadores del posmodernismo críticos con el proyecto de la Ilustración y el racionalismo occidental.[50]

Todo ello le condujo a interpretar el siglo XVIII como una lucha entre absolutismo y filosofía crítica (una dialéctica entre política y moralidad) que iba a producir la aparición de la sociedad burguesa y, poco más allá, de la revolución francesa. No fue, en cualquier caso, un objetivo buscado por los filósofos burgueses, sino que llegó como efecto no deseado de la utopía en la que se embarcaron, rompiendo los moldes tradicionales de previsión política y de concepción del tiempo y la historia. En último término se trataba de una «enfermedad» en la que distintas utopías iban a competir por alzarse con el predominio, pero sin enfrentarse a los problemas reales ni proporcionarles solución. Era la situación a la que se enfrentaban los coetáneos del propio Koselleck, inmersos en la lucha entre lo que consideraban dos utopías opuestas de forma radical y mutuamente excluyente. La necesidad de localizar las raíces del problema, de dar una explicación al mundo en que vivían —la Alemania de los primeros años cincuenta—, estaba en el pasado, en el proceso que llegó a la Ilustración.[51] Esta interpretación la sugería al introducir el libro:

> Una vez que se ha logrado mostrar estructuras de una época histórica en su comprensión antropológica, comprensión que es deducible de los casos singulares y concretos, los resultados

48. *Crítica y crisis*, p. 25. Véanse: M. Schwartz, «Leviathan oder Lucifer? Reinhart Kosellecks *Kritik und Krise* revisited», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 45 (1993), pp. 33-57; Sisko Haikala, «Criticism in the Enlightenment», pp. 70-86; Jason Edwards, «*Critique and Crisis* Today: Koselleck, Enlightenment and the Concept of Politics», *Contemporary Political Theory*, 5 (2006), pp. 428-446; Ivan Nagel, «Der Kritiker der Krise. Zum 50. Jahrestag von Reinhart Kosellecks Promotion. Rede beim Festakt der Universität Heidelberg», en Stefan Weinfurter (ed.), *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50.Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, pp. 23-31; Willibald Steinmetz, «Wissenschaftliche Nachrichten. Nachruf auf Reinhart Koselleck (1923-2006)», *Geschichte und Gesellschaft*, 32 (2006), pp. 416-418.

49. Sobre la relación entre Schmitt y Koselleck, véanse: Jeremy Popkin, «The concept of public opinion in the historiography of the french revolution: a critique», *Storia della Storiografia*, 20 (1991), pp. 77-92; A.D. Moses, «The "Weimar Syndrome" in the Federal Republic of Germany. The Carl Schmitt reception by the forty-fiver generation of intellectuals», en S. Loos y H. Zaburowski (eds.), *Leben, Tod und Entscheidung. Studien zur Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Berlín, Duncker & Humblot, 2003, pp. 187-207; Niklas Olsen, «"Af alle mie lærere har Schmitt været den vigtigste". Reinhart Kosellecks intellektuelle og personlige relationer til Carl Schmitt», en *Historisk Tidsskrift*, 104 (2004), pp. 30-62; Jan-Friedrich Missfelder, «Die Gegenkraft und ihre Geschichte. Carl Schmitt, Reinhart Koselleck und der Bürgerkrieg», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte,* 58, 4 (2006), pp. 310-336.

50. Niklas Olsen, «"Af alle mie lærere har Schmitt været den vigtigste", pp. 61-62 [resumen en inglés]; Sisko Haikala, «Criticism in the Enlightenment», pp. 75-76. Para Jason Edwards, con el antecedente de *Crítica y crisis*, Koselleck desarrolló la historia de los conceptos, lo que podría conectarlo con Foucault («The ideological interpellation of individuals as combatants: An encounter between Reinhart Koselleck and Michel Foucault», *Journal of Political Ideologies*, 12/1, [2007], pp. 49-66).

51. Un ejemplo de ello lo daba Koselleck al justificar la pulsión hacia el exterior de Alemania a partir del siglo XIX (*Crítica y crisis*, cap. 3, nota 87, p. 215). También es posible hallar reflexiones similares en el Schmitt de *Ex captivitate salus* (p. 61).

pueden, evidentemente, constituir hallazgos ejemplares, hallazgos que también son aplicables a nuestro presente. Pues a pesar de su singularidad, una época pasada —interrogada a tenor de su estructura— puede contener momentos de valor permanente, que aún llegan hasta nosotros.[52]

Pero la hizo explícita en el prólogo a la edición norteamericana, reconociendo los graves problemas del momento:

Es justamente en la Ilustración a la que se volvieron tanto la América liberal-democrática como la Rusia socialista, en la que busco las raíces comunes de su pretensión de exclusividad con su legitimidad moral y filosófica. [...] Este estudio es un producto de la temprana posguerra. Representó un intento de examinar las precondiciones históricas del Nacionalsocialismo alemán, cuya irrealidad y auto-exaltación utópica han provocado crímenes sin precedentes hasta la actualidad. También estaba el contexto de la guerra fría. También en este caso intentaba indagar en sus raíces utópicas que, parecía, incluso impedían a las dos superpotencias reconocerse mutuamente como antagonistas.[53]

Lo que aparecía en el libro de Koselleck era la constatación de una disociación, de la ruptura entre Estado y sociedad que desde el absolutismo se había producido. Lo político quedaba en manos del soberano, al margen de la moral y la religión, como forma de terminar con las guerras de religión de los ss. XVI y XVII.[54] El precio de esta paz fue la exclusión de los individuos de la política, de la esfera pública, para recluirlos en el ámbito privado: «Todo poder que quisiese revestirse a la sazón de autoridad y obligatoriedad universal, necesitaba de esta eliminación de la conciencia privada, en la que anclaban los vínculos religiosos o los lazos estamentales de lealtad».[55] La dualidad hobbesiana fue la base de su interpretación de la Ilustración, en la que Koselleck se identificaba de alguna manera con la vivencia del británico, «un pensador que ha sufrido en su propia carne la dialéctica fatal de conciencia y acción».[56]

Así, parte de la idea de que lo que durante el absolutismo había sido objeto de evaluación religiosa y moral en la esfera privada, se secularizó hasta constituir una crítica de lo político sin atisbo de argumentos religiosos.[57] El desarrollo de la crítica en los círculos burgueses se canalizó a través de la república de las letras y de sociabilidades limitadas por obligación a la esfera privada, pero cada vez más activas en los resquicios que les permitía la esfera pública.[58] Sigue a Locke cuando afirma que en ese proceso la sociedad civil desarrolló sus propias leyes morales, paralelas a las estatales y crecientemente presentes en la esfera pública a través de la crítica. Ésta, cada vez más, se asociaba con la razón, «se convirtió de modo general en el arte de obtener, mediante un pensar racional, conocimientos y resultados ciertos».[59] Las normas del poder quedaron atrás, superadas por el juicio de los ciudadanos. La superioridad moral que éstos se arrogaron, hizo que asumieran el papel de jueces racionales en posesión de la verdad y se lanzaran a la planificación utópica de un futuro que se percibía cada vez más abierto e ilimitado, marcado por la idea de progreso. Pese a su reclusión en el espacio privado, reclamaron crecientemente su participación frente a un poder al

52. *Crítica y crisis*, p. 20.

53. *Critique and crisis: enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Cambridge, MIT Press, 1988, pp. 1 y 5. Schmitt afirmaba, con rotundidad: «Lo que hoy hace explosión, se preparó en 1848. La hoguera que hoy arde se apiló entonces» (*Ex captivitate salus*, p. 85).

54. Se apoya en Schmitt, al que remite constantemente (véanse las notas 9, 58, 65, 68, 70, 96, 99, 100, 102 o 103, del capítulo primero). Véase, de Schmitt, el espacio que le dedicó en *Ex captivitate salus*, pp. 59-82.

55. *Crítica y crisis*, p. 36.

56. *Ibíd.*, p. 39.

57. Este proceso secularizador no impidió, en cualquier caso, la pervivencia de elementos teológicos en el derecho público europeo. Carl Schmitt lo tradujo, por ejemplo, en el uso de las categorías de amigo y enemigo (*hostis publicus* y *hostis generis humani*) (*Ex captivitate salus*, pp. 75-77).

58. *Crítica y crisis*, p. 57.

59. *Crítica y crisis*, p. 100.

que repudiaban. Provocaron con ello una crisis profunda que terminó en la Revolución. Esta actitud no era percibida como política, pese a sus evidentes consecuencias políticas, lo que llevó a Koselleck a hablar de la hipocresía y el auto-engaño como rasgos característicos —y negativos— de esta nueva sociedad en germen.[60] Ésta sería, además, la base sobre la cual se fundamentaron posteriores ideas de dictadura y totalitarismo, especialmente en la intolerancia hacia la opinión contraria: «The main argument of *Critique and Crisis* is that Enlightenment thought is anti-political and utopian, and that as such it was central to the formation of modern totalitarianism»; en la utopía reposaría «the foundation of modern totalitarianism and the ideological stand-off of the Cold War»; o dicho de forma aún más clara por el propio Koselleck: «Toda Ilustración desemboca antes o después en situaciones de conflicto, cuyo análisis racional exige una transformación de la mera crítica en conductas políticas».[61]

En último término, la crisis a la que conducía la crítica provocaba la pregunta por el futuro histórico. Surgieron los diagnósticos y la posibilidad de cambio de la situación vigente mediante la revolución. La filosofía de la historia secularizó los modelos teológicos previos para convertirse en el instrumento con el que fundamentar ese cambio:

> El plan divino de salvación, inescrutable para el hombre, se convierte en el secreto de los planes filosófico-históricos. [...] El plan divino de salvación es secularizado y convertido en un planeamiento histórico-racional; pero ese planeamiento mismo es la Filosofía de la historia, que garantiza el decurso de los, a partir de ahora, acontecimientos en sí mismos planeados. La Filosofía del progreso suministró la certeza —no religiosa ni racional, sino específicamente filosófico-histórica— de que la planificación política indirecta también ha de alcanzar su realización, lo mismo que, de manera inversa, la planificación moral y racional determina por sí misma el progreso de la historia.[62]

La filosofía de la historia encubría la revolución, pero la antecedía y se convertía en la revolución en potencia. El camino conducía hacia la guerra civil, como señaló Rousseau al considerarla no como un sueño, sino como el inicio de un período de incertidumbre: «El siglo venidero traerá revoluciones sinnúmero; el estado de crisis perdurará», a través de «la revolución permanente ataviada con los ropajes de la legalidad» que proporcionaba «la *volonté générale*, la voluntad común absoluta, que se da las leyes a sí misma» y se convierte, para un Koselleck que se apoya en *Die Diktatur* de Schmitt, en una dictadura permanente.[63] En ella debía aparecer la figura de un dirigente, un caudillo, un dominador de la voluntad general:

> El postulado inicial de la colectividad —y es aquí, precisamente, donde se evidencia su carácter ficticio— ha de ser llevado a la realidad mediante la plena igualación de todos los indivi-

---

60. Schmitt ya había hablado de la hipocresía en sus obras más críticas de los años veinte, y del autoengaño del liberalismo en su texto autobiográfico *Ex captivitate salus* (pp. 92-95). Véase Helge Jordheim, «Die Hypokrisie der Aufklärer— Oder: War Wieland ein Lügner? Eine Untersuchung zu Kosellecks *Kritik und Krise*», en Jussi Kurunmäki y Kari Palonen (eds.), *Zeit, Geschichte und Politik. Time, history and politics. Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*, Jyväskylä, University of Jyväskylä, 2003, pp. 35-54.

61. Jason Edwards, «Critique and Crisis Today», p. 429; *Crítica y crisis*, p. 21.

62. *Crítica y crisis*, p. 120. Hans Freyer afirmaba que en el siglo XIX «nació por segunda vez la filosofía de la historia cual hermana de la utopía. Sólo ahora se entroniza, con toda la sangrienta seriedad del pensamiento inmanentista de que era capaz el siglo XIX, el esquema temporal anteriormente expuesto: un futuro planeado de antemano como sentido de la historia, el saber de ese futuro como principio *a priori* del progreso, la historia como preludio del futuro que empieza aquí y ahora» (*Teoría de la época actual*, p. 77; Jerry Z. Muller, «“Historical social science” and political myth», pp. 221-227).

63. *Crítica y crisis*, pp. 141, 142 y 143. Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveranitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Munich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1921. También en su *Ex captivitate salus* afirmaba: «En algún aspecto se repite hoy —con consignas secularizadas y en dimensiones globales— aquella índole de guerra civil que se produjo en las luchas religiosas de los siglos XVI y XVII en Europa y tierras coloniales» (p. 18). Hans Freyer escribía: «Hay época de revolución permanente: el siglo XIX sintió que él era una de ellas» (*Teoría de la época actual*, p. 188).

duos. Su camino es el terror y su método la ideología. [...] [E]l jefe de la democracia rousseauniana se halla sometido a una constante presión hacia la ideologización, encaminada a lograr la ficticia unidad de pensamiento y acción. El conductor ha de señalar constantemente al pueblo, que desconoce su propia voluntad, el camino recto que ha de seguirse, mostrándole las cosas tal y cómo ellas son o tal y cómo deben aparecérsele. El dominio de la convicción, de la opinión pública, tan largo tiempo deseado, sólo se realiza estableciendo en cada caso concreto lo que debe estimarse como bueno y oportuno en punto a opiniones. Después de que la Ilustración ha eliminado toda diferencia entre el ámbito interior y el exterior, desenmascarando todos los *arcana*, la vida pública se convierte en ideología. La opinión, las convicciones, imperan en la medida en que son elaboradas, casi diríamos «fabricadas». La censura moral se ha estatalizado en Rousseau; el censor público se convierte en ideólogo jefe.[64]

No es difícil apreciar aquí una crítica y, sobre todo, identificar los modelos políticos tanto liberal, como del recién finalizado régimen nazi o, en definitiva, del conjunto de los totalitarismos. Todos ellos, como consecuencia del proceso inherente a la comprensión del mundo surgida con la Ilustración, conducirían hasta la guerra civil, fuese ésta la de 1789, la de 1848, 1917 o 1933, todas ellas justificadas moralmente desde los principios que las inspiraban: «La guerra civil, bajo cuyo signo y ley vivimos hoy todavía, fue, desde luego, reconocida, pero al mismo tiempo se la minimizó, se le quitó toda gravedad mediante una Filosofía de la historia para la cual la decisión política pretendida sólo representaba el término previsible y forzoso de un proceso moral suprapolítico».[65]

Kesting, por su parte, amplió el marco de estudio desde la Ilustración hasta mediados del siglo XX, centrándose en lo que definió como el agresivo papel de las filosofías de la historia, que revitalizaron la idea de la guerra civil y en las cuales percibía una escatología secularizada, una idea ésta compartida con Koselleck y procedente también de Schmitt y, en parte, y a pesar de las evidentes diferencias entre ambos, de Karl Löwith.[66] Ya lo había señalado Koselleck al afirmar: «La guerra civil es para el Estado una crisis, pero ésta a su vez es para los “ciudadanos” un tribunal. La garantía interna de que en el amenazador estado de inseguridad la crisis política hallará al fin un término favorable, yace ya en la inocencia política de una Filosofía de la historia que no conjura e invoca esta crisis como guerra civil, sino la guerra civil como tribunal moral».[67] A partir de ahí seguía, para Kesting, una permanente situación de crisis, «un enredo general, un nudo gordiano de la revolución, la guerra civil, terror y contra-terror, la paradójica unidad de progreso y regresión, de civilización y barbarie, de Ilustración y oscurantismo, de entusiasmo por la libertad y horror, de humanitarismo sublime y sanguinarios frenesíes animales».[68] De alguna manera se criticaba la capacidad del hombre para planificar la historia que constituía un pilar básico del utopismo ilustrado. No es una lectura atrevida la de considerar esta interpretación de la incapacidad humana como un argumento frente a la planificación de comienzos de los cincuenta, tanto en el mundo occidental como, sobre todo, soviético.[69]

---

64. *Crítica y crisis*, pp. 144-145.

65. *Crítica y crisis*, p. 161. En este contexto cabe comprender el apoyo que prestó a Ernst Nolte durante las controversias de fines de los ochenta a raíz de la publicación de *Der europäische Bürgerkrieg, 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolchewismus*, Berlín, Propyläen Verlag, 1987.

66. En 1949 se publicó *Meaning in history. The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago, Chicago University Press), traducido al alemán por Hanno Kesting (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953). Véase al respecto Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, pp. 175-177. Para las implicaciones de este punto de vista, es especialmente útil el artículo de Jeffrey Andrew Barash, «The sense of history: on the political implications of Karl Löwith's concept of secularization», *History and Theory*, 37/1 (1998), pp. 69-82.

67. *Crítica y crisis*, p. 157.

68. Kesting, *Geschichtphilosophie*, p. 25 (citado por J.W. Müller, *A dangerous mind*, pp. 108-109).

69. En uno de sus artículos indicaba Koselleck que «la historia se distingue porque en el transcurso del tiempo la previsión y los planes humanos siempre divergen de su ejecución» («Sobre la disponibilidad de la

Frente a ellos, Jürgen Habermas planteaba ya su propia interpretación, partiendo de presupuestos significativamente distintos, como ya manifestó en su reseña a ambos y mostraría de forma aún más evidente en su libro de 1962.[70] Para él, la situación era más compleja, no tan dual, y de hecho, la esfera pública no podía asociarse, como en Koselleck, con el poder estatal absolutista, a partir del cual habría surgido la esfera privada. Establecía, a partir de las premisas marxistas de la escuela de Frankfurt, la identidad entre la sociedad civil y pública encarnada en la burguesía, que habría asumido un creciente papel público no de forma escondida y oculta como señalaba Koselleck, sino manifiesta a través de la «publicidad» burguesa. En este sentido, más que un antecedente de la revolución y del caos del presente, para Habermas la Ilustración conducía a una estructura política democrática y moderna. La diferencia entre ambos estribaría en que Habermas «theorize the development of a new and authentic public sphere out of the private sphere, whereas for Koselleck any reconciliation of the opposition between public and private spheres by the bourgeoisie and its ideological representatives remains a deception». Para Habermas la Ilustración sería un paraíso perdido y para Koselleck el origen de las frustraciones del siglo XX.[71]

3. **A partir de 1967, el momento de los conceptos**

A comienzos de los sesenta, mientras Kesting permanecía en la órbita de Schmitt y realizaba su habilitación bajo dirección de Arnold Gehlen (1904-1976), Koselleck, aun sin renunciar a la inspiración teórica del proscrito jurista,[72] fue alejándose de él y entró en una nueva fase de su trayectoria intelectual. De hecho, en su tesis de habilitación, dirigida por Werner Conze con la idea de alejarlo de los peligrosos terrenos de la teoría,[73] analizó la capacidad de reforma en la Prusia del período 1791-1848 como una vía factible de transformación que, de alguna manera, también estaba presente como una experiencia histórica vivida por la Alemania de la primera mitad de los años sesenta, y se planteaba además como la necesidad de proporcionar una tradición histórica acorde con las premisas democráticas en las que se

---

historia», *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 251-266, la cita, en la p. 262. Véase en la bibliografía la edición original).

70. La reseña a ambos, «Verrufener Fortschritt— verkanntes Jahrhundert: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie», *Merkur*, 14/147 (1960), pp. 468-477. En una recopilación de sus estudios, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, pp. 355-364), eliminó la referencia al vínculo entre Schmitt y Koselleck-Kesting que apareció en la reseña original, al parecer por la evolución liberal de Koselleck (Jan Werner Müller, *A Dangerous Mind*, p. 265). El libro en el que plasmó su posición respecto a la Ilustración fue *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag GmbH & Co KG, 1962. No sería el único crítico hacia las ideas del autor de *Kritik und Krise*. Véanse las reseñas de Helmut Kohn en *Historische Zeitschrift*, 192 (1961), p. 666; o de Kurt Schilling en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 46 (1960), pp. 147-153, donde insiste en la relación de Koselleck con Schmitt. Al aparecer en inglés, también recibió críticas de A.J. La Vopa, «Conceiving a public: ideas and society in eighteenth century Europe», *The Journal of Modern History* 64/1 (1992), pp. 79-116.

71. Dena Goodman, «Public sphere and private life: toward a synthesis of current historiographical approaches to the old regime», *History and Theory*, 31/1 (1992), pp. 2-8.

72. Buena muestra de ello es su referencia a la revolución de julio de 1848 y sus consecuencias (*La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Siglo XXI, 1976, pp. 251-282, p. 259 —ver ed. original en la bibliografía—). Páginas después, al referirse a la aparición de los partidos, resaltaba las implicaciones religiosas que tuvo ésta (pp. 287-290).

73. Al parecer, la publicación de *Crítica y crisis* (1959) se retrasó desde su defensa (1954), debido a lo controvertido de sus afirmaciones y, por ello, antes de que apareciese, comenzó la elaboración de su tesis de habilitación, como indica el prólogo a la primera edición de ésta, donde agradece la ayuda por la consulta de archivos en 1958 (*Preussen zwischen Reform und Revolution*, p. 7). Para la reticencia de Conze a la explicitación de la teoría, véase Irmline Veit-Brause, «Werner Conze (1910-1986)».

había asentado el país.[74] En esta obra se aprecia una mejora sustancial respecto a la anterior, tanto en el estilo como en la originalidad de sus formulaciones, en las que combinaba diversas aproximaciones al pasado con una atención principal al cambio de significado de los conceptos.[75]

De esta obra y de su evolución intelectual hasta mediada la década de los sesenta, pueden extraerse dos conclusiones principales: 1) pese a la clara presencia en su *Preussenbuch* de un trabajo de historiador clásico en cuanto al uso y «respeto» a las fuentes de archivo, no renunció en absoluto a la reflexión teórica, que iba a convertirse en su principal interés, como ya mostró en la publicación, ese mismo año, de uno de sus artículos más conocidos de reflexión historiográfica;[76] 2) su asentamiento cronológico en lo que denominaría *Sattelzeit*, el período entre 1750 y 1850 que marcó la transformación de Europa.[77] Poco después, en 1969, publicaba con Louis Bergeron y François Furet (1927-1997) una síntesis en la que insistían en la necesidad de afrontar el período desde la complejidad. Además, advertían que «[e]n los últimos años del siglo XVIII y al comienzo del XIX, las cosas cambiaron mucho en Europa Occidental. A través de una serie de rupturas, una Europa moderna se fue desprendiendo de un orden antiguo, cuyos elementos databan de la Edad Media, y a veces de la Antigüedad o de la Prehistoria».[78] En su parte del libro insistía con más fuerza en la utilidad de la historia de los conceptos, advirtiendo de las precauciones que había que adoptar ante ellos.[79] Estas dos coordenadas iban a confluir en la faceta más conocida de Koselleck, la de impulsor y teórico de la historia de los conceptos, la *Begriffsgeschichte*, mediante la cual trataba de explicar la radical transformación ocurrida en ese espacio temporal a través del análisis de conceptos clave que reflejarían elementos metahistóricos o universales y al mismo tiempo históricos y particulares. Tras ello está la relación entre lenguaje y acontecimiento.

Pero además, hay que tener en cuenta también que, si bien se fue alejando de algún modo de la presencia del longevo Carl Schmitt, mantuvo un estrecho contacto con quienes, como Brunner o Conze, mostraron una comprometedora cercanía a temáticas y expresiones cercanas a las de quienes dominaron la política alemana desde 1933. En 1965 colaboró en un número de la revista *Der Staat* que dirigió Gerhard Oestreich, cuyo historial tampoco parecía limpio de elementos comprometedores. En el artículo que publicaba, sobre Lorenz von Stein, comenzaba señalando el acierto de éste: «Los vaticinios a largo plazo de Stein son, al igual que los de Tocqueville, Bruno Bauer, Friedrich List o Donoso Cortés, un momento integral de la historia moderna». Referencias, como se ve, muy vinculadas al mundo de un Schmitt cuyo pensamiento, como señalábamos más arriba, seguía estando muy cercano a

74. *Preussen zwischen Reform und Revolution: allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Stuttgart, Klett, 1967; recoge el texto de su habilitación, defendida en la Facultad de filosofía de Heidelberg el 24 de febrero de 1965. Se publicó en la colección *Industrielle welt* que dirigía Conze. Véanse las críticas de Jürgen Kocka en *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftgeschichte*, 57 (1970), pp. 121-25 y Herbert Obenaus, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 222 (1970), pp. 55-67. También la crítica a su tercera edición: Jonathan Sperber, «State and civil society in Prussia: thoughts on a new edition of Reinhart Koselleck's "Preussen zwischen Reform und Revolution"», *The Journal of Modern History*, 57/2 (1985), pp. 278-296.

75. Willibald Steinmetz, «Wissenschaftliche Nachrichten», pp. 419-420.

76. «Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», en Hermann Braun y Manfred Riedel (eds.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 196-219.

77. Critica la unidad de este concepto, considerando ese espacio temporal como un período de transición, Gabriel Motzkin, «On the Notion of Historical (Dis)Continuity: Reinhart Koselleck's Construction of the *Sattelzeit*», *Contributions to the history of concepts*, 1/2 (2005), pp. 145-158. Véase también Elías José Palti, «Koselleck y la idea de *Sattelzeit*. Un debate sobre modernidad y temporalidad», *Ayer*, 53 (2004), pp. 63-74.

78. *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, pp. 1 y 2.

79. Por ejemplo, «restauración» y «legitimidad». *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, pp. 187, 189, 196.

Koselleck.[80] Lo llamativo podría ser la valoración de un autor, von Stein, liberal y partidario del progreso, por parte de Schmitt y, a la larga, de Koselleck. En buena medida, la razón estaría en que el análisis de Stein mostraba que las condiciones de Prusia imposibilitaban la existencia de una constitución parlamentaria. Prusia, decía, tenía una sociedad económica, pero no una sociedad civil. Concluía Koselleck que «Lorenz von Stein fue el primero que estudió teóricamente el conflicto constitucional prusiano y su solución en un Reich alemán y, por cierto, no como programa de una política nacional alemana, sino como la vía de la posibilidad política condicionada social y económicamente».[81] Seguía buscando respuestas al problema de una Alemania que, pese a haberse transformado de manera muy evidente, seguía presa en un pasado turbulento.

En 1973 pasó a la Universidad de Bielefeld, cuyo *Zentrum für Interdisziplinare Forschung* dirigió, pero no siguió los pasos de sus colegas Jürgen Kocka y Hans-Ulrich Wehler, que optaron por la *Gesellschaftsgeschichte*. De hecho, señala Lucien Hölscher en estas páginas, se le consideraba un historiador conservador que leía a Marx de una forma que para esos tiempos era claramente heterodoxa. Hay incluso quien lo ha equiparado a la figura de François Furet con el que, como hemos visto, colaboró en los años sesenta. La conexión radicaría en el escepticismo contra las maquinaciones de la razón en una historia que difícilmente podía enseñar nada, sino más bien prepararnos ante los acontecimientos futuros. Estaría también su pesimismo, el rechazo a los dogmatismos, a la necesidad de acomodar la verdad histórica a las verdades oficiales. Además, sus temas de investigación les servían para explorar el pasado en conexión con el presente, con la experiencia de su propia época, lo que les vinculaba con un Tocqueville que siempre aparecía al analizar la trayectoria de ambos.[82]

A partir de finales de los años ochenta comenzaría a llegar un general reconocimiento de la obra de Koselleck, principalmente asociado a la culminación del proyecto de los *Geschichtliche Grundbegriffe*, que desde 1972 fue el principal impulsor del edificio de la *Begriffsgeschichte*. Se renovaba así el interés por la primera etapa de un historiador que en el carácter híbrido de su trabajo intelectual logró trascender con holgura las fronteras del marco alemán al que prestó atención preferente, convirtiéndose en uno de los más activos renovadores de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX.

80. «La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la constitución prusiana», en *Futuro pasado*, p. 87 —ed. original: «Geschichtliche Prognose in Lorenz von Steins Schrift zur preußischen Verfassung», en *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, Öffebtliches Recht und Verfassungsgeschichte* (1965), pp. 469-481, número editado por Gerhard Oestreich, Werner Weber y Hans J. Wolff. De hecho, uno de los textos de Stein que analiza nuestro autor, el estudio sobre la constitución prusiana de 1852 («Zur Preußischen Verfassungsfrage», en *Deutsches Vierteljahrschrift*, 1852), fue reeditado en 1940 y comentado en extenso por Carl Schmitt («Die Stellung Lorenz von Steins in der Geschichte des 19.Jahrhunderts», *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, 64 [1940], pp. 641-46).

81. «La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la constitución prusiana», p. 102.

82. Stefan-Ludwig Hoffmann, «Reinhart Koselleck (1923-2006): The Conceptual Historian», *German History*, 24 (2006), p. 478; Jason Edwards, «Critique and Crisis Today», p. 440; sobre Furet véase Ran Halévi, *L'expérience du passé. François Furet dans l'atelier de l'histoire*, París, Gallimard, 2007.



Koselleck y el giro icónico de la historia conceptual*

FAUSTINO ONCINA COVES

RESUMEN. *En este artículo se explora una «terra incognita» en las investigaciones sobre Koselleck: el estudio de los debates iconográficos en los que se enfrascó en el último tramo de su vida, rastreando la genealogía de su interés en una estética de la memoria y aquilatando los lazos metodológicos y filosófico-políticos de la representación plástica de la muerte violenta con la semántica histórica y con su propuesta de una optimización de la modernidad.*
PALABRAS CLAVES: *Historia Conceptual. Giro icónico. Memoria. Iconografía.*

En filosofía hay dos giros de sobra conocidos que también han afectado decisivamente a la historia conceptual. El primero, el giro lingüístico, se puede subdividir a su vez en dos variantes: el hermenéutico y el analítico. El segundo también ha recibido varios alias: giro icónico, pictórico, visualista, medial. Las páginas que siguen se proponen explorar, de modo particular, la contribución de Koselleck a este giro icónico, que puede calificarse también de pionera, al igual que sucede con su semántica histórica y sus aportaciones teóricas sobre la modernidad y la experiencia del tiempo, ampliando sustancialmente el horizonte de la historia de los conceptos.

La avalancha creciente de imágenes ha alcanzado su punto álgido con la entrada e instalación de los nuevos medios en la cotidianidad. Destacan ya no sólo las materiales o externas, sino asimismo las informáticas o digitales, las mentales o internas, las lingüísticas (primordialmente las metáforas), las ético-normativas (los modelos) y las ónticas. Esta avalancha ha evidenciado un déficit en la competencia teórica frente a la imagen. Hasta ahora era interpretada como réplica, copia, ilustración, etc., esto es, como vehículo de representación de algo dado fuera de la imagen, pero no como un fenómeno autónomo.

La expresión *iconic turn* es acuñada sólo en los años noventa. El americano William J. Thomas Mitchell empleó el rótulo *The Pictorical Turn*, el historiador del arte de Basilea Gottfried Boehm *ikonische Wendung* y Klaus Sachs-Hombach *visualistic turn*. Las imágenes constituyen una forma irreductible de autocomprensión humana y de presencia de saber. Paradójicamente, la noción de juego de lenguaje de Wittgenstein desempeñó un papel central en el destronamiento del paradigma lingüístico, pues los conceptos ya no se consideran ligados conforme a las estrictas reglas de la lógica, sino conforme a los «parecidos de familia». Hasta ahora el tratamiento ha sido parcial (se parcelaban temáticamente aspectos de la imagen en diversos campos: estética, filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento, antropología, metafísica y filosofía de la mente), pero ha irrumpido la iniciativa de desarrollar un programa de investigación integral, una suerte de teoría universal de la imagen, denominada *Bildwissenschaft*.

---

* Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía» (HUM2007-61018/FISO) del Ministerio de Educación y Ciencia, cofinanciado con fondos FEDER, y de la Acción Complementaria FFI2008-00871-E/FILO del Ministerio de Ciencia e Innovación. Es una versión modificada del apartado final de la conferencia «Los giros de la historia conceptual», pronunciada el 27 de octubre de 2008 en el *II Encuentro Internacional sobre Teoría y Práctica de la Historia Conceptual: Palabras, Conceptos, Ideas* celebrado en Valencia. Nuestra contribución se basa en los artículos incluidos en Faustino Oncina, *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Anthropos, Barcelona (en prensa). Desearía agradecer a la familia Koselleck (especialmente a sus hijas Katharina Koselleck y Bettina Rickert) su deferencia y confianza al haberme proporcionado materiales difícilmente accesibles.

Los historiadores conceptuales también se han visto salpicados por las frecuentes controversias de su gremio. En una de las últimas, relativa al monumento que recuerda a las víctimas del Holocausto (conocida como *Denkmalstreit*), Koselleck ha participado muy vehementemente. Su salida a la palestra no fue inopinada, porque había motivos vinculados a la querella que desde hacía tiempo lo ocupaban. Por un lado, el recuerdo es la raíz antropológica del espacio de experiencia, que, junto al horizonte de expectativa, constituye el principal tándem categorial explicativo del tiempo histórico. Por otro, rechaza la idea de una memoria colectiva y a la postre de una culpa colectiva, que deslinda de la responsabilidad política.[1] Finalmente, quizá espoleado por el reproche[2] de haber soslayado los recursos plásticos como portadores de una semántica política, comprendió la necesidad de complementar su programa con estudios iconográficos. Tampoco es baladí que fuera uno de los iniciados del grupo *Poética y Hermenéutica* y que madurara filosóficamente al socaire de *Verdad y método*, obra que ya incluye una doctrina de la imagen.

La aproximación a la estatuaria tanática es inescindible del hecho de que uno de los pares antitéticos que fungen como categorías de la *Histórica* es «tener que morir» y «poder matar» —un dilema, al igual que el de amigo/enemigo, de especial calado para su generación y la de sus inmediatos maestros. Koselleck no se ha salvado de las denuncias de haber tendido puentes con personajes luciferinos. En Alemania la historia contemporánea ha estado siempre enfrascada en disputas. En ellas la cuestión clave no estribaba en las ganancias científicas de una u otra posición, sino en las discusiones políticas propias de los convulsos tiempos de cambio. La desatada en torno al libro de Fritz Fischer *Griff nach der Weltmacht* (1961) comenzó cuando la era Adenauer llegaba a su ocaso, y fue vista como catalizadora de la cismática política del Este del gobierno de Willy Brandt, cuya *Ostpolitik* porfiaba en permeabilizar el telón de acero.

La polémica de mediados de los años ochenta respondía al giro involucionista que siguió al fin de la coalición socialdemócrata-liberal y al inicio de la cancillería de Helmut Kohl. El detonante fue un artículo de Habermas (1986) en el que reprochaba a historiadores conservadores, particularmente a Ernst Nolte, llevar a cabo una suerte de «liquidación del siniestro» connivente con la estrategia del nuevo mandatario.[3] Sólo aparentemente se trataba del problema de la singularidad del Holocausto, porque lo que en realidad estaba en juego era la impronta de un sospechoso revisionismo en la autoconciencia política irradiada desde Bonn, a saber, ¿qué lugar debería ocupar en el futuro el crimen contra la humanidad en la cultura anamnética de la República Federal? El escándalo por el libro del americano Daniel J. Goldhagen, *Hitlers willige Vollstrecker* (1996), semejaba un epifenómeno de la consumada reunificación de los Estados divididos por el muro.[4]

Ciertamente la relación de los alemanes con su pardo pasado ha tenido varias fases.[5] Entre 1945 y 1949 hubo, bajo la supervisión aliada, una fase de depuración política. En los años cincuenta siguió la superación (*Bewältigung*) de la anterior superación del nacionalsocialismo: Partes del proceso de desnazificación fueron anuladas y política y justicia renunciaron a la persecución penal de los culpables. Amparada en una vergonzosa y cómplice amnesia —lo

---

1. «Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische», en J. Hersch (ed.), *Karl Jaspers, Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, Munich, 1986, pp. 291-302; «Die Diskontinuität der Erinnerung», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 (1999), pp. 213-222; «Gedächtnisstätten im Wandel», en *der blaue Reiter. Journal für Philosophie*, 18 (2003), pp. 58-62; «Formen der Bürgerlichkeit. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Manfred Hettlich und Bernd Ulrich», en *Mittelweg 36*, XII/2 2003), pp. 77-78.

2. Rolf Reichardt (ed.), *Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, en *Zeitschrift für historische Forschung*, Beiheft 21, 1998, pp. 7-28, 83-170 (sobre todo p. 27).

3. «Eine Art Schadensabwicklung» [1986], en *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Pieper, Munich, 1987, pp. 62-76.

4. Véanse *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Taurus, Madrid, 1997, y *La controversia Goldhagen*, Valencia, Ediciones Alfons el Magnànim, 1997.

5. Norbert Frei, *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen*, Beck, Munich, 2005.

que Koselleck ha llamado «memoria negativa»—,[6] se logró la integración de la sociedad germano-occidental a costa de las ninguneadas víctimas. A finales de esos años tuvo lugar un viraje: el genocidio judío pasó a primer plano. El deber del recuerdo del *Tercer Reich* se convirtió en la credencial de un buen ciudadano. La resistencia contra el nacionalsocialismo fue liberada del estigma de traición a la patria. A mediados de los setenta se impuso poco a poco el «descubrimiento» de la guerra de exterminio en Europa del Este. Hoy vivimos en una era de denigrante competencia entre las víctimas, delineándose un drástico desplazamiento de óptica: de las víctimas de los alemanes a los alemanes como víctimas. La memoria de los bombardeos, de las deportaciones y huidas en desbandada, las vejaciones y violaciones de las mujeres, junto a las demandas de reconocimiento de las sevicias de la dictadura del SED (partido comunista germano-oriental), han ganado protagonismo. La historia conceptual nos pone sobre aviso de esta remoción de sedimentos históricos y lingüísticos.

En el «Prólogo» a la versión original alemana de *Estratos del tiempo* Koselleck pergeña un ambicioso proyecto editorial, abortado por su muerte, que incluía la publicación de otros dos volúmenes. Sabemos la razón de la prioridad del publicado en vida, cuyo tema era una teoría de las estructuras temporales de las historias humanas, de sus experiencias y de sus relatos, y que allanaba el camino a los dos siguientes, el dedicado a la «teoría y praxis de la historia conceptual», aparecido en 2006 con el título *Begriffsgeschichten*, y los «estudios historiográficos sobre la historia de la percepción (*Wahrnehmung*)».[7] Este último tramo de su programa ha recibido diversos nombres: estética o sensibilidad política, semiótica de lo visual o de lo inefable[8] (por contraposición a la semiótica terminológica o conceptual), iconografía... y, aún inconcluso, no lo ha dejado en barbecho, sino que se ha prodigado en un campo, la iconología del culto a la muerte violenta, al que se aplicó con entusiasmo en sus años postreros. Se ha visto en esa pasión acrecentada con la edad una sublimación de su vocación frustrada de caricaturista.[9] Lamentablemente sólo nos ha quedado un *compositum* de trabajos que todavía deben ser, en primer lugar, recopilados y, en segundo lugar, enhebrados hasta formar un *totum* sistemático o al menos sistematizado.

Entre los materiales que dejó con vistas a la «Introducción» —reconvertida por Carsten Dutt en «Epílogo»— al precitado segundo volumen, *Begriffsgeschichten*, ya póstumo, encontramos una réplica al reproche de Rolf Reichardt de que *de facto* la historia conceptual seguía dando los «paseos por las alturas» propios de la historia de las ideas tradicional.[10]

---

6. «Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses», en V. Knigge y N. Frei (eds.), *Verbrechen erinnern*, Beck, Munich, 2002, pp. 21-32.

7. *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. 7. Luego puntualiza: «Todos mis trabajos puramente histórico-conceptuales, historiográficos o histórico-sociales, que están previstos para una edición separada, pasan aquí a un segundo plano en favor de los artículos que descubren primariamente líneas de fuga teórico-temporales» (*ibíd.*, p. 10; cfr. p. 16). La traducción española (*Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona, 2001) no recoge estas páginas introductorias.

8. «Bundesrepublikanische Kompromisse. Die Deutschen und ihr Denkmalskult. Rainer Metzger sprach mit Reinhart Koselleck», en *Kunstforum*, 1996, p. 468; «Politische Sinnlichkeit und mancherlei Künste», en Sabine Arnold, Christian Fuhrmeister y Dietmar Schiller (eds.), *Politische Inszenierung im 20. Jahrhunder. Zur Sinnlichkeit der Macht*, Böhlau, Viena, 1998, pp. 25-34.

9. «Formen der Bürgerlichkeit. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Manfred Hettling und Bernd Ulrich», en *Mittelweg* 36, p. 73; *Vorbilder —Bilder, gezeichnet von Reinhart Koselleck*. Introducción de Max Imdahl, Ellbracht, Bielefeld, 1983.

10. Estas excursiones por las cimas (*Gipfelwanderungen*) «dan prioridad a los grandes teóricos canónicos desde Aristóteles hasta K. Marx, sin probar su representatividad social y sin penetrar en el lenguaje ordinario» (*Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich [1680-1820]*, Oldenbourg, Munich, 1985, pp. 62 ss.). La réplica de Koselleck a la objeción de que practica una «literatura de altos vuelos» (*Höhenkammliteratur*) se halla en «Nachwort. Zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks», *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2006, pp. 536-540. Dicha literatura, denostada por Reichardt, es muy provechosa, pues «registra o produce nuevos conocimientos, nuevas experiencias, que normalmente se le escapan al hablante ordinario..., porque la tarea del hablante ordinario no es reflexionar sobre sus propios presupuestos semánticos o sociales» (p. 538).

Seguramente, para los prolegómenos del tercer volumen también tendría reservada una contestación a su díscolo discípulo, quien aprovechaba cualquier ocasión para, a guisa de salmodia, señalarle la carencia iconológica.[11] Una *historia conceptual comprehensiva* (*umfassende*) debe tener en cuenta, aparte de textos, también imágenes, desembocando en una historia de símbolos. En suma, la *Begriffsgeschichte* ganaría en penetración si pasara de estudios de palabras atomizadas a análisis de campos textuales y acogiera también fuentes plásticas.[12] Dictamina que se ha centrado en los planos léxicos y semánticos, pero apenas ha aquilatado su difusión en formas ópticas y medios orales y semiorales. Ha habido, por tanto, un descuido de la narratividad de los conceptos, que para su propagación social juega un papel decisivo. El ariete menoscaba el macrodiccionario —de ahí que Reichardt coliderara otra empresa alternativa—, pero no atina del todo en lo que atañe a Koselleck.

Las nupcias entre la historia conceptual y la historia de la percepción son propiciadas no sólo por el *prius* de la Histórica respecto a ambas, sino por la vigencia de los criterios que han regido sus respectivas investigaciones y, consiguientemente, por su focalización en la modernidad.[13] En su entrevista madrileña con Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, a la pregunta sobre la «relación metodológica entre sus estudios sobre monumentos de homenaje a los caídos y la historia de los conceptos», responde esquivamente desmarcándose de Pierre Nora y de sus *lieux de mémoire* por su subordinación a la constitución de la identidad francesa. Con un decepcionante laconismo declara que «entre la visualización y la racionalización desde el punto de vista conceptual» no existe diferencia, sino «que ambas aproximaciones son muy similares».[14] Aquí el autor no aprecia un salto cualitativo, sino una evolución que le es inalienable.[15]

Su interés en la «estética de la memoria» obedece también a motivos biográficos. La cultura hegemónica en Heidelberg era la hermenéutica. Incorporado al «Grupo de trabajo de historia social moderna» de Werner Conze hasta su habilitación en 1965, Koselleck no se salió del todo de la órbita intelectual gadameriana sin estar ya bajo su égida, y todavía con un pie en el campus a orillas del Neckar comenzó a frecuentar el cenáculo itinerante *Poética y Hermenéutica*, en el que, como recuerda Odo Marquard, «quien marcaba el paso era Hans Robert Jauss, pero no había duda de que quien dominaba como filósofo era Hans Blumenberg».[16] Su primer encuentro tuvo lugar en Giessen en 1963, y había representantes de filosofía, filología, historia moderna e historia del arte.[17]

---

11. «Wortfelder —Bilder— Semantische Nezte. Beispiele interdisziplinärer Quellen und Methoden in der Historischen Semantik», en G. Scholz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Meiner, Hamburgo, 2000, pp. 112, 115, 120, 123, 132.

12. «*Historische Semantik* zwischen *lexicométrie* und *New Cultural History*. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung» y «*Lumières* versus *Ténèbres*: Politisierung und Visualisierung aufklärerischer Schlüsselwörter in Frankreich vom XVII. zum XIX. Jahrhundert», en R. Reichardt (ed.), *Aufklärung und Historische Semantik: interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, Duncker und Humblot, Berlín, 1998, pp. 7-28, 83-170 (véanse sobre todo las pp. 26-27, 36-37).

13. Incluso algún mandarín de su disciplina boicoteó sus resultados. Wehler no admitió las colaboraciones iconográficas de su equipo en la colección *Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte*. Koselleck las alojó finalmente en su propia colección *Sprache und Geschichte* («Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper, Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte» *[D]*, en *Neue Politische Literatur*, 43, 1998, p. 188, pp. 197-199, 205).

14. «Historia conceptual, memoria e identidad (II). Entrevista a Koselleck», en *Revista de libros*, 112 (2006), p. 7. Cf. Kari Palonen, *Die Entzauberung der Begriffe*, pp. 286 ss.; Willibald Steinmetz, «Nachruf auf Reinhart Koselleck (1923-2006)», en *Geschichte und Gesellschaft*, 32 (2006), pp. 427 ss.

15. «Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels», en H.E. Bödecker (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2002, p. 31. Reconoce que los presupuestos metodológicos y doctrinales del macrodiccionario *Geschichtliche Grundbegriffe (GG)* terminaron siendo para él una «camisa de fuerza teórica».

16. «Descarga del absoluto. *Para Hans Blumenberg*, in memoriam» [1996], en *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 111.

17. «Vorwort» a H.R. Jauss (ed.), *Nachahmung und Illusion*, Fink, Munich, 1964 (2.ª edic. 1969), pp. 6-7. Véase la larga necrológica que Koselleck dedicó a Gadamer, «Er konnte sich verschenken», en *Süddeutsche Zeitung*, 14 de marzo de 2003, p. 14.

Desde el punto de vista hermenéutico, la experiencia estética y la histórica están hermanadas. El presupuesto antropológico del análisis de los monumentos de Koselleck se basa en que el lenguaje no es el único recipiente en el que se coagulan la historia o el recuerdo. Es un corolario de su controversia con Gadamer, acentuado en sus notas autobiográficas o biográficas. La articulación lingüística de las vivencias individuales acaba traicionándolas (estirando la máxima *tradurre è tradire*), pues su procesamiento conceptual transforma las experiencias propias; al intercambiarlas con los demás las nivela con las ajenas.[18]

El primer ensayo de gran calado sobre iconografía emergió en el marco de un simposio del grupo consagrado a la «identidad», si bien empezó a ocuparse de las representaciones de la muerte en la revolución y la guerra con ocasión de la revuelta estudiantil de 1969/1970.[19] El hecho de que «Monumentos a los caídos como lugares de fundación de la identidad de los supervivientes» apareciera acicateado por las convocatorias de *Poetik und Hermeneutik* revela que la inclinación estética de Koselleck halló aquí un humus inmejorable.[20] Su coetaneidad con *Vergangene Zukunft* (1979), y, por lo tanto, con las inquietudes de la semántica histórica, sugiere que la *Begriffsgeschichte* se anticipa al viraje icónico de las ciencias del espíritu.[21] Desde la dirección del

---

18. «Se introducen esquemas de traducción lingüística que reestructuran con carácter retroactivo el marco de la experiencia de la guerra. Nuevos contenidos lingüísticos producidos por la guerra, ideologías, estereotipos y consignas se sobreponen o eliminan el contenido original de la experiencia bélica. A ello se añaden todas aquellas experiencias que los individuos han reunido durante la guerra sin poderlas articular lingüísticamente» («Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos Guerras Mundiales sobre la conciencia social» [1992], en *Los estratos del tiempo*, p. 143). En el artículo sobre sus vivencias del 8 de mayo de 1995 ha reiterado que la «presencia sensible de la verdad» de sus recuerdos queda mermada en la medida en que los relata y registra por escrito, esto es, en la medida en que se convierten en historias literarias: «Hay experiencias que se desparraman por el cuerpo como masa de lava incandescente y se coagula allí. Inconmoviblemente pueden volver a hacerse presentes desde entonces, en todo momento e inalterablemente. No muchas de esas experiencias pueden pasar a ser recuerdos, pero si es así, entonces se basan en su presencia sensible. El olor, el sabor, el ruido, el sentimiento y el campo visual, en suma, todos los sentidos, con placer o dolor, vuelven a despertarse y no necesitan de ningún trabajo de la memoria para ser y permanecer verdaderos [...]. Ciertamente, hay innumerables recuerdos que he contado y repetido a menudo, pero la presencia sensible de su verdad se ha desvanecido desde hace mucho tiempo. Son para mí sólo historias literarias, sólo puedo darles crédito escuchándomelas a mí mismo. Pero ya no puedo garantizar la certeza sensible [...]. Hay experiencias que no son intercambiables ni comunicables» («Glühende Lava, zur Erinnerung geronnen. Vielerlei Abschied vom Krieg: Erfahrungen, die nicht austauschbar sind», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de mayo de 1995).

19. «Das musste für die Studenten, die ja Revolutionäre sein wollten, ein gutes Thema sein: gewaltsame Tode von den Bauernkriegen bis Kennedy. Die marxistischen Studenten verweigerten sich übrigens, für sie war das zu bürgerlich. Aber ich habe gemerkt, wie viel das noch zu erforschen ist» («Bundesrepublikanische Kompromisse», pp. 467-468).

20. «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden», en Odo Marquard y Karlheinz Stierle (eds.), *Identität* (Poetik und Hermeneutik VIII), Fink, Munich, 1979, pp. 255-276.

21. Mitchell define la «iconology» en el sentido literal del término como «un estudio del "logos" (las palabras, ideas, discurso o "ciencia") de los "iconos" (imágenes, pinturas o semejanzas). Es, por consiguiente, una "retórica de las imágenes" en un doble sentido: en primer lugar, como un estudio de «qué decir acerca de las imágenes»; y en segundo lugar, como un estudio de «lo que dicen las imágenes —esto es, los modos en que parecen hablar por sí mismas para persuadir, contar historias o describir» (*Iconology: Image, Text, Ideology*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1986, pp. 1-2). Cf. Gottfried Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, Fink, Munich, 1994; Klaus Sachs-Hombach, *Wege zur Bildwissenschaft. Interviews*, Herbert von Halem Verlag, Köln, 2004; íd., *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005. —Un autor muy apreciado por Koselleck, Lessing, podría fungir de precedente de la iconología de la muerte, no sólo por el *Laoconte* (Tecnos, Madrid, 1990), sino también por el breve tratado *¿Cómo los antiguos se imaginaban a la muerte?* (*La Ilustración y la muerte: Dos tratados*, Debate, Madrid, 1992). Por otro lado, las reticencias de Koselleck a incorporar las metáforas —que Mitchell incluye en el árbol genealógico de los iconos— al lexicón *GG* choca con su capacidad para inventarlas: además de la archiconocida *Sattelzeit*, destaca una metáfora geológica, *Zeitschichten*, que da título a uno de sus libros. En el último volumen de *GG* presenta un sumario de las principales críticas vertidas a ese macrodiccionario. Entre las que considera justas —«Algunas objeciones remiten inevitablemente a nuevos planteamientos que reclaman su propio derecho»— menciona ésta: «Igualmente cabe objetar que lo metafórico de nuestros conceptos, como ha

prestigioso *Centro de investigación interdisciplinar* de la Universidad de Bielefeld animó ya en 1976 un frente común de trabajo en torno a «imágenes de la muerte y monumentos funerarios: iconología política entre arte y política», alternándolo con otro sobre «lingüística e historia».

Todo lo anterior, la suma de su vocación personal y de su formación intelectual, explicaría en parte su interés en la *estética* del recuerdo, pero es menester elucidar también el genitivo. Y aquí habríamos de reparar en la relación de la memoria con los memoriales, dos vetas que exploró fructíferamente en sus últimos años, cuando abandonó el nicho de su cátedra para salir a la palestra, persuadido de que podía ayudar a desbrozar la confusión reinante en su país, la patria de los genocidas, a propósito de un asunto delicado: honrar con monumentos la memoria de las víctimas. Pero amén de este tránsito del recuerdo a su plasmación plástica, cabe encuadrar también esta línea de trabajo en su proyecto de optimización de la modernidad. El cuidado de los monumentos tendría que ver con la conveniente introducción de elementos dilatorios en lo que hemos denominado, apelando a un autor caro a Koselleck, Goethe, la «modernidad velociferina».[22] De cómo se entretejen las dos metacategorías «experiencia» y «expectativa», enraizadas antropológicamente en el recuerdo y la esperanza, depende la concepción del tiempo imperante en cada época. En la tensión entre tradición y porvenir, la modernidad, una experiencia de amnesias aceleradas, ha soltado el lastre del pasado creyendo ilusamente que así puede adelantar la parusía de la utopía. La velocidad es la forma de éxtasis que primero la revolución política y después la técnica han brindado al hombre.[23] Se trata de un regalo envenenado, a la vez emancipador y subyugador, pues la pandemia de la prisa se ha vuelto un foco inagotable de fricciones. Es una idea presente en otro de los padres fundadores de la historia conceptual en Alemania, Joachim Ritter, que inculcó a los delfines de su escuela,[24] Odo Marquard y Hermann Lübbe, miembros asimismo del grupo *Poética y Hermenéutica*. Luego la extensión iconográfica de la *Begriffsgeschichte* está vinculada con un cierto caldo de cultivo epocal. La preocupación por los monumentos forma parte de la cultura de la sensibilización y conservación del recuerdo, que constituye un contrapeso —el tecnicismo empleado es «compensación»— a la frenética civilización moderna. El adalid del *Collegium Philosophicum* de Münster la calificó como la función genuina de las ciencias del espíritu. Con la conser-

---

indicado Hans Blumenberg, no ha sido estudiado sistemáticamente. Todos estos postulados aguardan una ulterior elaboración que habría sobrepasado nuestro lexicón de haberse abordado de inmediato» (*GG*, vol. 7, Klett-Cotta, Stuttgart, 1992, p. VIII). Los umbrales dentro de los que se mueve son la definición y la metáfora. De la primera se desmarca Koselleck por su carácter ahistórico y su pretensión de univocidad, lo que separa su proyecto de una historia de las palabras o terminológica («Introducción» al volumen 1 de *GG*, pp. XIX-XX, XXII-XXIII; cfr. *Futuro pasado* [*FP*], Paidós, Barcelona, 1993, pp. 117-118). La historia de los conceptos, tan reacia en sus albores, no ha podido resistir la pujanza metaforológica, y la misma editorial que antaño promovió el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, la suiza Schwabe, junto a la Academia de las ciencias y de la literatura maguntina, tan activa también en el alumbramiento de la *Begriffsgeschichte*, apadrina ahora una empresa análoga sobre las metáforas (*Das Metaphernprojekt —Scientia Metaphorica*).

22. Faustino Oncina, «Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck», en *Isegoría*, 29 (2003), pp. 225-237; «La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización», Introducción a Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Pre-Textos, Valencia, 2003, pp. 11-33; «Necrológica del *outsider* Reinhart Koselleck: el "historiador pensante" y las polémicas de los historiadores», en *Isegoría*, 37 (2007). Véanse *FP*, 356; su edición de *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977, y *D*, 197.

23. *FP*, 287-357. Cf. Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002; Manfred Osten, *Das geraubte Gedächtnis. Digitale Systeme und die Zerstörung der Erinnerungskultur*, Insel Verlag, Frankfurt a.M., 2005, p. 9; Harmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp. Frankfurt a.M., 2005.

24. J. Ritter, «La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna» (1963), en *Subjetividad. Seis ensayos*, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 93-123. El propio Marquard ha hablado de Escuela de Ritter (*Ritter-Schule*) («Zukunft und Herkunft. Bemerkugen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung», en Kurt Röttgers (ed.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag*, Schwabe, Basilea, 1992, pp. 97 ss., y su epílogo a la nueva edición ampliada de *Metaphysik und Politik. Erweiterte Ausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003, pp. 453-456).

vación de monumentos «mantenemos a los pasados como pasados propios, aprehendibles e imputables» compensando la pérdida de confianza derivada del envejecimiento rápido de las tradiciones —entendidas como orientaciones de validez transgeneracional.[25]

Semántica e iconografía comparten criteriología (temporalización, democratización, politización e ideologización) y punto de inflexión: la modernidad (*Sattelzeit* o *Neuzeit*): «Ciertamente, mi semántica, mi iconografía e iconología están configuradas paralelamente. Lo que no se puede decir (*sagbar*) acaso se puede mostrar (*zeigbar*), y lo que no se puede mostrar, quizá se puede decir [...]. La cuestión de umbrales parangonables en la evolución del culto monumental y del lenguaje político puede enlazarse con ello. [...]. La democratización del culto a los muertos es un proceso a largo plazo que se inició con la Revolución Francesa y en cierto modo llegó a su término tras la Segunda Guerra Mundial. Hasta la Segunda Guerra Mundial todos los símbolos y monumentos funerarios, monumentos admonitorios y lugares de memoria estaban orientados hacia la fundación de sentido [...]. En cualquier caso, el culto a los muertos debía fundar un sentido para el espectador. Desde la Segunda Guerra Mundial... quien pregunta por el sentido de la muerte de soldados más bien provoca... Todo el paisaje iconográfico tematiza ahora la imposibilidad de fundar un sentido [...]. En conjunto los monumentos dedicados al Holocausto tematizan la absurdidad misma».[26] Entre los rasgos novedosos que van a regir en la iconografía de los caídos en combate desde el s. XVIII hasta mediados del XX resaltamos la extinción del sentido trascendente de la muerte, con un creciente anclaje intramundano de sus representaciones. El ocaso de la interpretación cristiana deja el camino expedito a interpretaciones políticas e ideológicas. A tal *funcionalización* se añade la *democratización*, es decir, si la simbolización prerrevolucionaria de la muerte era distinta según los órdenes sociales del más acá, tras la Revolución los monumentos funerarios se despojan de las jerarquizaciones tradicionales.

Por tanto, destaca tres aspectos, uncidos a las cuatro hipótesis explicativas del origen de la modernidad. En primer lugar, mientras que el culto dinástico no necesita de ninguna muerte violenta para afianzar el Estado monárquico, con el siglo de las Luces dicha muerte legitima la unidad de acción política. En segundo lugar, constata el proceso de secularización (y por tanto de temporalización) bajo el signo del progreso: «La esperanza cristiana de la salvación de cada una de las almas en el así llamado más allá es confiada a la comunidad política, que debe recordar a cada uno de los caídos. La esperanza del más allá es traspuesta a la esperanza de un futuro terrenal de la comunidad de acción política, la promesa de eternidad es temporalizada».[27] En

---

25. H. Lübbe, «Pérdidas de experiencia y compensaciones. Acerca del problema filosófico de la experiencia en el mundo actual», en *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*, Alfa, Barcelona, 1983, pp. 168-169, 158; *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Springer, Berlín, 2003[3], pp. 3, 55 ss., 281-304). El parentesco de Koselleck con el principio de conservación de Gadamer y el axioma de compensación de la Escuela de Ritter es obvio. Las ciencias del espíritu, en tanto ciencias narrativas que hacen familiares mundos de procedencia que se están volviendo extraños, cuentan sobre todo tres clases de historias: 1) «historias de sensibilización... este desencantamiento moderno del mundo queda compensado, de una manera moderna, mediante el encantamiento sustitutorio de lo estético»; 2) «historias de preservación... La modernización opera como artificialización acelerada, es decir, como desnaturalización, y como objetivación, es decir, como des-historización de la realidad; ambas quedan compensadas, de una manera específicamente moderna, mediante el desarrollo de la sensibilidad hacia la naturaleza (desde el descubrimiento del paisaje hasta los parques naturales) y mediante el desarrollo de la sensibilidad para la historia con sus actividades conservadoras: el museo, el recuerdo investigador, los monumentos»; y 3) «historias de orientación... La modernización opera como desorientación; ésta queda compensada, de una manera moderna, mediante la reanimación de tradiciones con las que uno se puede identificar» («Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu» [1985], en *Apología de lo contingente*, Institució Alfons El Magnànim, Valencia, 2000, pp. 116-117).

26. «Zeit, Zeitlichkeit und Geschichte - Sperrige Reflexionen. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Wolf-Dieter Narr und Kari Palonen», en J. Kurunmäki y K. Palonen, *Zeit, Geschichte und Politik. Zum achtzigsten Geburtstag von Reinhart Koselleck*, University of Jyväskyla, 2003, pp. 22-23 (cito según un manuscrito enviado por los editores).

27. *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, Fink, Munich, 1994, p. 14; cfr. pp. 12, 15; «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen», pp. 259-261; *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französicher Vergleich*, Schwabe, Basilea, 1998, pp. 8, 18.

tercer lugar, la decisión fundamental democrática de no olvidar a nadie que ha dado su vida por todos facilita que el soldado desconocido se torne una figura metonímica de la nación entera.

Frente al intento, conforme al ideal antiguo, de inmortalizar la gloria de los héroes con miras a legitimaciones patrióticas, carismáticas o identitarias, aflora una valoración negativa de la exaltación de la muerte de individuos en nombre de un presunto «sentido histórico» (llámese futuro o progreso), y ello se agudiza tras las incipientes matanzas masivas de la Primera Guerra Mundial.[28] Esta peculiar iconología tanática arraiga en la conflictividad inextirpable de la humanidad. Las entidades políticas se constituyen mediante exclusión, sumisión y muerte de otros. Esta fundación de sentido se ha mantenido a lo largo de los siglos.[29]

Todo recuerdo deriva de experiencias individuales incanjeables, y no puede ser colectivizado. Sólo las condiciones en las que se realizan y se recogen las experiencias pueden llamarse supraindividuales. Por eso conviene distinguir entre las «experiencias primarias» de aquellos que las han vivido en primera persona y a ellas ligan sus propios recuerdos y las «experiencias secundarias» *ex post* de aquellos que no han estado presentes en la situación que ha suscitado las experiencias inmediatas. Esta demarcación regula también los memoriales. Los mensajes de los monumentos son susceptibles de una doble exégesis: evocan las inconfundibles ocasiones que han conducido a morir. Como las experiencias primarias, no son intercambiables. Pero, al mismo tiempo, las respuestas artísticas a las ocasiones incomparables se repiten. Existe sólo un limitado repertorio de soluciones estéticas para fijar en la memoria la muerte violenta —que individualmente es siempre única. La ilustración del recuerdo se nutre de una gama restringida de motivos (la estatua ecuestre de San Jorge luchando con el dragón, el galo moribundo...), que abocan por eso a la reiteración para visualizar la singularidad de la muerte. El paisaje iconológico de los monumentos en su conjunto varía lentamente. Unicidad de las ocasiones así como repetibilidad estructural de las prestaciones estéticas están, por consiguiente, colocadas en el eje del tiempo histórico con diferentes velocidades de cambio.[30]

Hubo una prolongación iconográfica sin rupturas desde la Revolución Francesa hasta la Segunda Guerra Mundial, si bien las catástrofes de la Primera fueron premonitorias. Los mensajes patrióticos grabados en los monumentos eran siempre positivos: la muerte tenía un sentido y coadyuvaba a la identidad de los Estados y los pueblos. Con la Segunda gran contienda se produce una quiebra semiótica. La historia estética posee su propia cronología inmanente, de tal manera que cabe la vigencia artística de los monumentos a los caídos y su caducidad política. El criterio koselleckiano para un monumento adecuado de las muertes masivas es la democratización, pero el concepto de víctima sufre una metamorfosis en su significado en los años cincuenta. De ser un concepto activo (sacrificio por Alemania) pasa a ser pasivo (víctimas del fascismo),[31]

---

28. «Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Cartsten Dutt» (2001), en *Isegoría*, 29 (2003), pp. 211, 214. Cfr. *Los estratos del tiempo*, pp. 145-154; «Tod und Töten bei Daumier», en André Stoll (ed.), *Die Rückkehr der Barbaren. Europäer und "Wilde" in der Karikatur Honoré Daumiers*, Christians Verlag, Hamburgo, 1985, pp. 53-62; «Vom Sinn und Unsinn der Geschichte», pp. 319-334.

29. «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen», pp. 256-258; H.G. Gadamer/R. Koselleck, *Historia y hermenéutica* (*HH*), Paidós, Barcelona, 1997, pp. 73-77; «Historia(s) e Histórica», p. 212. El propio Koselleck vincula el par «tener que morir» y «poder matar» a la oposición de «amigo» y «enemigo», y agrega: «Es de sobra conocido que esta pareja de conceptos procede del mismo contexto político que ha dado a *Ser y tiempo* su valor específicamente epocal» (*HH*, 75). Se trata de un contexto en el que sobresalen autores como Ernst Jünger y Carl Schmitt. Sólo mientras el Estado reprima a sus enemigos interiores, puede conservar su sustancia política en la lucha contra los enemigos exteriores (cfr. *El concepto de lo político*, 1932).

30. «Vorbemerkung zur gegenwärtigen Debatte über den politischen Memorialkult», epígrafe preliminar correspondiente a su trabajo «Die bildliche Transformation der Gedächtnisstätten in der Neuzeit», en *La mémoire*, Presses Universitaire de Lyon, 2003, pp. 7-9.

31. «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen», pp. 273-275; *Der politische Totenkult*, pp.10, 18-20; «Stellen uns die Toten einen Termin?», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22.08.1993; «Denkmäler sind Stolpersteine. Der Historiker Reinhart Koselleck zur neu entbrannten Debatte um das geplante Berliner Holocaust-Mahnmal», en *Der Spiegel*, 3.02.1997. Menudeaban, antes del declive nazi, las esquelas en que se leía: «Caídos por el Führer, el pueblo y la patria» (*für Führer, Volk und Vaterland gefallen*).



FIGURA 1



FIGURA 2

y ello no se debía soslayar en los debates sobre la *Neue Wache* (1993) y sobre el monumento del Holocausto (1997-1999). La tentativa de erigir la *Neue Wache* (véase figura 1) en un centro de la memoria nacional es el resultado de una componenda políticamente correcta, pues se opta por instalar allí una *Pietà* (véase figura 2) de la escultora izquierdista Käthe Kollwitz. De esta manera todos podían darse por satisfechos: cristianos, feministas y socialistas. El oportunismo electoral de Helmut Kohl, principal muñidor del decreto sobre la *Neue Wache*, con la aquiescencia de los partidos, hizo caso omiso de la batería de argumentos de Koselleck en contra de esta mixtificación del recuerdo. Sus objeciones afectan tanto a la escultura (no a la escultora, una gran artista) como a la inscripción. La primera es portadora de un doble mensaje: uno simbólico en la tradición de María y de Cristo muerto en su regazo, la cual promete consuelo y redención. Otro realista, que ilustra a una madre que llora la muerte de su hijo en el campo de batalla (como le ocurrió a la propia Käthe Kollwitz en 1914). Es una solución que tanto por su estilo como por su enunciado encaja en los años veinte y treinta, pero hoy carece de la suficiente expresividad si debe conmemorar también los asesinatos en masa de la Segunda. Desde el punto de vista realista la relación entre madre e hijo ya no es el caso de duelo dominante, como sí lo fue en la Primera. Igual de realista podía ser el luto de un padre por su hija perdida en un bombardeo o el de los hijos por los padres abrasados en un refugio antiaéreo. Desde el punto de vista plástico quedarían marginados millones de judíos exterminados, pues el simbolismo judío no conoce la representación personal. Desde 1918 y especialmente desde la última conflagración mundial, los artistas afrontan el nuevo desafío de la aniquilación y desaparición de los cadáveres: cuerpos mutilados, sin identificar, insepultos, gaseados, reducidos a ceniza y humo... Esta maquinaria industrial de matar deja rezagada a la *Pietà*.[32] Pero

32. La propia artista respondió a ese desafío, que puede visitarse en Vladsloo (Bélgica), donde hallamos representado el desconsuelo (frente al consuelo que brinda tradicionalmente la *Pietà*) de los padres por el hijo ausente (cuyo cuerpo no aparece en el impresionante conjunto escultórico). Como Käthe Kollwitz prohibió el uso oficial de su representación personal del duelo de esta pareja de progenitores,

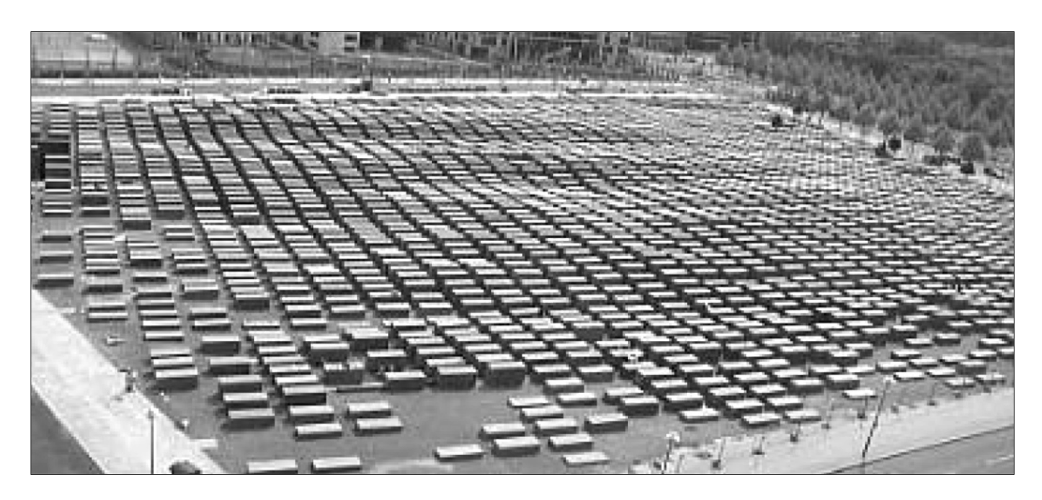


FIGURA 3

también la inscripción que la acompaña era del todo inapropiada. Se ha optado por la fórmula «A las víctimas de la guerra y de la tiranía» (*Den Opfern von Krieg und Gewaltherrschaft*), la fórmula oficial federal-republicana. La opción es capciosa, pues en alemán *Opfer* denota tanto el sacrificio (*sacrificium*) voluntario como el hecho de haber sido vencido o muerto (*victi*). Esta equivocidad vuelve indiscernibles semánticamente a los soldados del ejército de la Gran Alemania y a los defenestrados por la ideología nazi. La designación con la misma palabra de las víctimas pasivas y activas constituye un fraude subliminal. Los soldados que se alistaron voluntariamente se convierten por ensalmo en víctimas del fascismo. La fórmula políticamente correcta de la República Federal, frecuente en los cementerios y monumentos, difumina esa frontera, explota *pro domo sua* la ambivalencia, encierra una hipocresía que no hace justicia ni al propio pasado ni a los efectivamente asesinados. Koselleck no se anda con miramientos y la califica como «una forma mendaz de honrar irreflexivamente a los muertos». Este lugar conmemorativo se halla ante la encrucijada de visualizar lo irrepresentable, de verter en palabras lo inefable. Una alternativa plástica le parece más plausible que una lingüística, pues ésta desvirtúa el recuerdo. La reunión del reto histórico y de la respuesta estética es viable mediante los denominados monumentos negativos (abstractos, columnas hendidas, formas huecas...). Al igual que sucederá con el monumento dedicado al Holocausto, un páramo de 2.711 estelas de hormigón ideado por el arquitecto Peter Eisenman (véase figura 3), tacha de errónea la pretensión de buscar la identidad nacional o religiosa por ese camino, pues no caben ya monumentos fundadores de sentido.[33] Para Habermas, sin embargo, el objetivo del monumento se cifra en «exhortar a las generaciones del futuro a tomar postura» respecto a lo que expresa: el significado de Auschwitz para la identidad de los alemanes. De ahí que el monumento (*Denkmal*) sea un «monumento admonitorio» (*Mahnmal*).

---

esta alternativa quedaba descartada. Por otro lado, fue la misma escultora la que describió como una *Pietà* la figura escogida por un decreto político del gobierno Kohl para el edificio construido por Schinkel entre 1816-1818. El rostro de la madre no debía ser tanto expresión de dolor como de reflexión (véanse las anotaciones en sus diarios del 22 de octubre de 1937 y de diciembre de 1939, en Martin Fritsch, *Hommage an / Homage to Käthe Kollwitz*, E.A. Seemann Verlag, Leipzig, 2005, pp. 136, 138).

33. «"Mies, medioker und provinziell". Der Historiker Reinhart Koselleck kritisiert die Gestaltung der "Neuen Wache" als nationale Gedenkstätte der Deutschen», en *Tageszeitung*, 13.11.1993; «Bilderverbot. Welches Totengedenken?», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8.04.1993; Christoph Stölzl, *Die Neue Wache Unter den Linden. Ein deutsches Denkmal im Wandel der Geschichte*, Koehler & Amelang, Berlín, 1993 (sobre todo pp. 200-203). Véase también «Bundesrepublikanische Kompromisse», p. 468.

Una ristra de autores (Hermann Lübbe, Rudolf Augstein, Martin Walser) sostiene la imposibilidad de erigir un monumento a la vergüenza propia, su inconciliabilidad con la «tradición de un culto a las víctimas orientada hacia la muerte heroica», hacia «el sacrificio presuntamente voluntario por los objetivos supuestamente elevados de la propia colectividad». Estamos hablando de una senda hollada por el nacionalismo, que puso los «monumentos a los caídos» al servicio del «recuerdo triunfal de las víctimas activas que habían luchado por una nación que se afirmaba a sí misma». Sin embargo, el Holocausto (y lo que les plantea a los alemanes, la responsabilidad que le corresponde a una sociedad civil democrática) se muestra incompatible con las formas convencionales del culto nacional a los muertos y sugiere la mutación en el diseño de identidades colectivas, esto es, el universalismo propio de los Estados constitucionales democráticos permeabiliza el particularismo de la conciencia nacional. A la pregunta «Para quién» le subyace una tensión entre el particularismo ético histórico y el universalismo moral igualitario, cuyo reflejo en la controversia separa a los defensores de dedicar el monumento a los judíos asesinados y los que abogan por dedicarlo a todas las víctimas sin excepción, a la totalidad del terror. Koselleck se hace eco del clamor universalista que se opone a cualquier «jerarquización de los grupos de las víctimas» pues, amén de implicar una segregación insidiosa para el resto de víctimas, cohonestaría la clasificación, ahora en el plano de la memoria, de los criterios de selección de los verdugos, sería un éxito póstumo de los nazis. Según Habermas, si prescindimos de la «singular relevancia» de los judíos para la vida social y cultural de los alemanes, se incurriría en el peligro de construir de nuevo «una falsa abstracción». Estamos aludiendo a la aporía que entraña, por un lado, la injustificabilidad moral del tratamiento diferencial de las víctimas (señalado con tino por Koselleck), y, por otro, el antisemitismo cultural, derivado del protagonismo de los judíos a la sazón, sin el cual no habría habido ni motivación ni apoyo para esos actos infames. Koselleck parece neutralizar —algo inadmisible para Habermas— lo último con el «irreprochable mandato moral de tratar a todos por igual a la hora de recordar a las víctimas». El historiador conceptual ha estudiado este tópico desde hace más de tres décadas.[34] Sus contraargumentos no son fruto del diletantismo. La *Pietà*, como símbolo cristiano, excluye a los judíos y, como figura de la madre superviviente, excluye a la mayoría femenina de los civiles muertos, además de no tener nada que ver la plástica de Kollwitz con la Segunda Guerra Mundial. El monumento a las víctimas del Holocausto descarta a los grupos de víctimas no judías, a los gitanos de las etnias Sinti y Roma, a los prisioneros soviéticos, a los homosexuales, a los discapacitados físicos y mentales, a los sometidos a trabajos forzados y a los asociales. En esta última incursión iconográfica confluye su paso por el giro hermenéutico y el analítico, y se enriquece con el temporal. En suma, ha anticipado los giros más importantes para las siguientes hornadas de historiadores y como un zahorí ha detectado una mena, explorada en Alemania por H. Rosa y en Francia por Olivier Remaud y Alexandre Escudier, el escrutinio de la estratigrafía temporal de la modernidad.

34. J. Habermas, «Der Zeigefinger: Die Deutschen und ihr Denkmal», en *Die Zeit*, 31.03.1999, pp. 42-44 (versión castellana en *Pasajes*, 1 (1999), pp. 27-35). Las intervenciones de Koselleck y de los restantes citados han sido compiladas en Ute Heimrod, Günter Schlusche y Horst Seferens (eds.), *Der Denkmalstreit- das Denkmal?*, Philo Verlagsgesellschaft, Berlín, 1999. Véanse R. Koselleck, «Die Transformation der politischen Totenmale im 20. Jahrhundert», en *Transit*, 22 (2001/2002), pp. 59-86, y Ute Daniel, «Reinhart Koselleck (1923-2006)», en Lutz Raphael (ed.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft*, vol. II, Beck, Munich, 2006, pp. 186-187, 193.



Reinhart Koselleck. Bibliografía más destacada y principales traducciones

FRANCISCO JAVIER CASPISTEGUI

1954 *Kritik und Krise: Eine Untersuchung der politischen Funktion des dualistischen Weltbildes im 18. Jahrhundert*. Tesis defendida en Heidelberg, Facultad de Filosofía, 20 de noviembre de 1954. Mecanografiada.

1959 *Kritik und Krise: ein Beitrag zur Pathogenese der Bürgerlichen Welt*, Friburgo, Alber, 1959. X+229 pp. Colección: Orbis academicus. Otras ediciones: 1969, 1973, 1976, 1979, 1985, 1989, 1992. Traducciones al castellano: capítulo 3, apartado 1, en *Atlántida*, 4 (1963), pp. 397-408; *Critica y crisis del mundo burgués* [Versión de Rafael de la Vega], Madrid, Rialp, 1965; *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*; edición de Julio A. Pardos; traducción de Rafael de la Vega y Jorge Pérez de Tudela, Madrid, Trotta, Universidad Autónoma de Madrid, 2007. Al italiano: *Critica illuminista e crisi della società borghese*. [Versión de Giuseppina Panzieri y Vanna Placchini], Bolonia, Società editrice Il Mulino, 1972. Al francés: *Le règne de la critique* [Versión de Hans Hildenbrand], París, Éditions de Minuit, 1979. Al inglés: *Critique and crisis: enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988. Oxford, Berg, 1988. Reeditado en 2000. Traducido al serbio en 1997.

1962 «Staat und Gesellschaft in Preussen 1815-1848», en Werner Conze (ed.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz 1815-1848*, Stuttgart, Klett, 1962, pp. 79-112.

1965 «Geschichtliche Prognose in Lorenz von Steins Schrift zur preußischen Verfassung», en *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, Öffebtliches Recht und Verfassungsgeschichte* (1965), pp. 469-481, número editado por Gerhard Oestreich, Werner Weber y Hans J. Wolff. Recogido en *Vergangene*, pp. 87-104. Versión castellana en *Futuro pasado*, pp. 87-102.

1966 «Postface» a Charlotte Beradt, *Das Dritte Reich des Traums*, Munich, Nymphenburger, 1966. Otras ediciones: Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981 y 1994. Traducción al inglés de Adrianne Gottwald, *The Third Reich of dreams*, Chicago, Quadrangle Books, 1968; el «Postface» también en *The practice of conceptual history*, pp. 327-339. Versión francesa de Pierre Saint-Germain, *Rever sous le IIIe Reich*, París, Payot, 2002. Versión italiana de I. Harbach: *Il terzo Reich dei sogni*, Turín, Einaudi, 1991.

1969 «Richtlinien für das Lexikon politish-sozialer Begriffe der Neuzeit», *Archive für Begriffsgeschichte*, 11/1 (1967), pp. 81-99.

— *Preussen zwischen Reform und Revolution: allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Stuttgart, Klett, 1967. Publicación del texto de su habilitación para la Facultad de Filosofía de Heidelberg, defendida el 24 de febrero de 1965. Otras ediciones: 1975, 1981, 1987 y 1989. Traducida al italiano como *La Prussia tra riforma e rivoluzione. 1791-1848*, Bolonia, Il Mulino, 1988.

— «Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», en Hermann Braun y Manfred Riedel (eds.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 196-219. Recogido en *Vergangene*, pp. 38-66. Traducido al castellano como «Historia magistra vitae», en *Futuro pasado*, pp. 41-66.

1968 «Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung», en Hans Robert Jauss (ed.), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1968, pp. 129-141. Recogido en *Vergangene*, pp. 158-175. Versión castellana en *Futuro pasado*, pp. 155-171.

1969 «Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie», *Studium generale; Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden*, 22/8 (1969), pp. 825-38. Publicado en *Vergangene* como «Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs», pp. 67-86. Traducido al castellano como «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en *Futuro pasado*, pp. 67-85.

— «Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit», en Hans Barion, E.W. Böckenförde, Ernst Forsthoff y Werner Weber (eds.), *Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt*, II, Berlín, Duncker & Humblot, 1968, pp. 549-566. Recogido en *Vergangene*, pp. 17-37. Traducido al castellano como «Futuro pasado del comienzo de la modernidad», en *Futuro pasado*, pp. 21-40.

— Con Louis Bergeron y François Furet, *Das Zeitalter der europäischen Revolution, 1780-1848*, Frankfurt am Main, Fischer Bürcherei GmbH, 1969. Traducción española: *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848* [Versión de Francisco Pérez Gutiérrez] Madrid, Siglo XXI de España, 1976 (reediciones en 1978, 1979, 1980, 1983, 1985, 1989).

— Con Mario A. Cattaneo y Roman Schnur (eds.), *Hobbes-Forschungen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1969.

1971 «Wozu noch Historie», *Historische Zeitschrift*, 212/1 (1971), pp. 3-18. Reimpreso en Hans Michael Baumgartmer y Jörn Rüsen (comps.), *Geschichte und Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 17-36.

1972 «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte», en Peter Ludz (ed.), *Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme*, del *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 16 (1972), pp. 116-131. Publicado posteriormente en *Vergangene...*, pp. 107-129. Traducido al castellano como «Historia conceptual e historia social», en *Futuro pasado*, pp. 105-126.

— «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16 (Soziologie und Sozialgeschichte) (1972), pp. 116-133.

— «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichte», *Neue Sammlung*, 6 (1972), pp. 19-35.

— «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft», en Werner Conze (ed.), *Thorie der Geschichtwissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972 [recoge las conferencias en dos encuentros patrocinados por Arbeitskreis für Moderne Sozialgeschichte en 1969], pp. 10-28. Reimpreso en su *Zeitschichten*, pp. 298-316 y traducido al inglés como «On the need for theory in the discipline of history», en *The practice of conceptual history*, pp. 1-19.

— Con Otto Brunner; Werner Conze y Rudolf Walther, *Geschichtliche Grundbegriffe; Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997. 8 tomos en 9 vols.

1973 Con Wolf-Dieter Stempel (eds.), *Geschichte: Ereignis und Erzählung[V Kolloquium der Forschungsgruppe «Poetik und Hemeneutik», 18. bis 23. Juni 1970, im Bodensee]*, Munich, Wilhelm Fink, 1973. Serie: Poetik und Hermeneutik, 5. 2.ª edición: 1990.

— «Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen», en R. Koselleck y W.-D. Stempel (eds.), *Geschichte: Ereignis und Erzählung*, pp. 211-222. Recogido en *Vergangene...*, pp. 130-143. Versión castellana en *Futuro pasado*, pp. 127-40.

— «Ereignis und Struktur», *Poetik und Hermeneutik*, V (1973), pp. 560-571. Posteriormente publicado como «Darstellung, Ereignis und Struktur», en Gerhard Schulz (ed.), *Geschichte heute, Positionen, Tendenzen, Probleme*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, pp. 307-317. Recogido en *Vergangene...*, pp. 144-157. Versión castellana en *Futuro pasado*, pp. 141-53.

1975 *Föderale Strukturen in der deutschen Geschichte Vortrag bei der Entgegennahme des Reuchlinpreises der Stadt Pforzheim 1974 am 11. Oktober 1975*, Pforzheim, Stadt Pforzheim, 1975.

— «Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe», en Harald Weinrich (ed.), *Positionen der Negativitat*, Munich, Fink, 1975, pp. 65-104. Luego publicado en *Vergangene*, pp. 211-259. Traducido al castellano como «Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos», en *Futuro pasado*, pp. 205-250.

1976 «“Erfahrungsraum” und “Erwartungshorizont” - zwei historische Kategorien», en Ulrich Engelhardt *et al.* (eds.), *Soziale Bewegung und politische Verfassung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1976, pp. 13-33. Posteriormente publicado en Günther Patzig, Erhard Scheibe y Wolfgang Wieland (eds.), *Logik, Ethik, Theorie der Geisteswissenschaften, XI. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1977, pp. 191-208. Publicado en *Vergangene*, pp. 349-375. Traducido al castellano como «“Espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, dos categorías históricas», en *Futuro pasado*, pp. 333-357.

— «Bürger und Revolution 1848/1849», en Georg Weerth, *Vergessene Texte*, vol. II, ed. de Jürgen-W. Goette, Colonia, Informationspresse-C.W. Leske, 1976, pp. 11-18. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 504-515.

1977 [Ed.], *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1977. Serie: Industrielle Welt, 20. Traducción al italiano: *Gli inizi del mondo moderno* [Versión de Antonio Furlanetto], Milán, Vita e Pensiero, 1997. Serie: Cultura e storia, 12. El capítulo «“Neuzeit”. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe», pp. 264-299, fue posteriormente publicado en *Vergangene...*, pp. 300-348. Traducido al castellano como «Modernidad», en *Futuro pasado*, pp. 287-332.

— Con Wolfgang J. Mommsen y Jörn Rüsen (eds.) - Studiengruppe Theorie der Geschichte (Werner-Reimers-Stiftung), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, Munich, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1977. Serie: Beiträge zur Historik, 1. Recoge las ponencias de dos encuentros, desarrollados en 1975, del *Studiengruppe Theorie der Geschichte*. En este libro publica «Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt», pp. 17-46. Recogido en *Vergangene*, pp. 176-207. Versión castellana en *Futuro pasado*, pp. 173-201.

— «Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft», en Theodor Schieder y Kurt Gräubig (comps.), *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 37-60.

— «Über die Verfügbarkeit der Geschichte», en *Schiksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposion der Karl Friedrich von Siemens-Stiftung mit einem Nachwort von Mohammed Rassem*, Munich, dtv, 1977, pp. 51-67. Recogido en *Vergangene*, pp. 260-77. Versión castellana en *Futuro pasado*, pp. 251-66.

1978 (ed.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1978. Serie: Sprache und Geschichte, 1. Aparecen aquí dos textos suyos: «Einleitung», pp. 9-16 y «Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte», pp. 19-36.

1979 *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979. 388 pp. Colección: Théorie. Otras ediciones: 1984; 1985; 1989; 1992.Traducciones: Al inglés: *Futures past: on the semantics of historical time*, Cambridge, MIT Press, 1985. Edición de Keith Tribe, Nueva York, Columbia University Press, 2004. Al italiano: *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Genova, Casa Editrice Marietti, 1986. Al francés: *Le futur passé: contribution á la sémantique des temps historiques* [versión de Jochen Hoock y Marie-Claire Hoock], París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990. Reeditado en 2000. Al castellano: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* [Versión de Norberto Smilg] Barcelona, Paidós, 1993. Al brasileño: *Futuro passado: contribuiçao à semántica dos tempos històricos* [versión de Wilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Revisión de César Benjamin], Rio de Janeiro, Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006. Hay traducciones al coreano (1998), esloveno (1999), polaco (2001), húngaro (2003), sueco (2004), ucraniano (2005) y noruego (2007).

— «Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden», en Odo Marquard y Karlheinz Stierle (eds.), *Identität*, Munich, Wilhelm Fink, 1979, pp. 255-276. Coloquio del grupo *Poetik und Hermeneutik*, VIII, 5-11/IX/1976. Traducido al inglés como: «War memorials: identity formations of the survivors», en *The practice of conceptual history*, pp. 285-326. Versión francesa: «Les monuments aux morts comme fondateurs de l’identité des survivants», *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1 (1998), pp. 33-61.

— «Chance as motivation for the unexplained in historical writing: notes on Archenholtz's *History of the Seven Years' War*», en Richard E. Amacher y Victor Lange (eds.), *New perspectives in German literary criticism: a collection of essays*, Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 211-224.

1980 Con Paul Widmer (eds.), *Niedergang: Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980. Serie: Sprache und Geschichte, 2. Textos presentados a un encuentro que tuvo lugar en Bielefeld en 1977. Sus textos: «Einleitung» y «"Fortschritt" und "Niedergang". Nachtrag zur Geschichte zwier Begriffe», pp. 7-11 y 214-230. El segundo recogido en *The practice of conceptual history*, pp. 218-235; en *Begriffsgeschichten*, pp. 159-181 y traducido por Santiago Leoné en este monográfico.

— «Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien Régime», en Bernhard Fabian; Wilhelm Schmidt-Biggermann y Rudolf Vierhaus (eds.), *Deutschlands kulturelle Entfaltung. Die Neubestimmung des Menschen*, 2/3. *Studien zum achtzehnten Jahrhundert*, Munich, Kraus, 1980, pp. 15-30. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 287-308.

— «Allgemeine und Sonderinteressen der Bürger in der umweltpolitischen Auseinandersetzung, Vortrag anläßlich des vom Wirtschaftsrat der CDU am 29. Oktober 1979 veranstalteten Umweltkongresses "Lebendige Wirtschaft – Lebenwerte Umwelt"», *Information*, 16 (1980), pp. 23-34. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 516-526.

1981 Con Richard van Dülmen (eds.), *Strukturprobleme der frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

— «Modernity and the planes of historicity», *Economy and Society,* 10/2 (1981), pp. 166-183. Reeditado en James D. Faubion, *Rethinking the subject: an anthology of contemporary European social thought*, Boulder, Westview Press, 1995, pp. 98-111.

— «Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung», en *Gegenstand und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar am 30./31. März 1981*, Berlín, Duncker & Humblot, 1981, pp. 7-46. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 365-401.

— «Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preußen zwischen der Französischen Revolution und 1848», en Neithart Bulst; Joseph Goy y Jochen Hoock (eds.), *Familie zwischen Tradition und Moderne. Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, pp. 109-124. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 465-485.

1982 Con Heinrich Lutz y Jörn Rüsen —Studiengruppe Theorie der Geschichte (Werner-Reimers-Stiftung)—, *Formen der Geschichtsschreibung*, Munich, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1982, vol. 4 de la serie *Theorie der Geschichte*.

— *Wandel und Beharrung in der Frühen Neuzeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

— «Archivalien – Quellen – Geschichten», en *150 Jahre Staatsarchive in Düsseldorf und Münster*, Düsseldorf y Münster, Selbstverlag der Staatsarchive, 1982, pp. 21-36.

— «Die Verzeitlichung der Utopie», en Wilhelm Voßkamp (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3, Stuttgart, Metzler, 1982, pp. 1-14. Recogido en su *Zeitschichten*, pp. 131-149. Traducido al inglés, *The practice of conceptual history*, pp. 84-99.

— «*Begriffsgeschichte* and social-history», *Economy and Society*, 11/4 (1982), pp. 409-427.

— «Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz», en Trutz Rendtorff (ed.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1982, pp. 256-271. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 340-362.

— «Concepts of historical time and social history», en David Carr (ed.), *La Philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui*, Ottawa, Actas del Coloquio Internacional sobre filosofía de la historia de Otawa 1980, 1982, pp. 113-126. Versión alemana: «Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten», en Pietro Rossi (ed.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main, Surkamp, 1987, pp. 173-190. Recogido en *Zeitschichten*, pp. 317-335 y en *The practice of conceptual history*, pp. 115-130.

1983 «Time and revolutionary language», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, IX/2 (1983), pp. 117-127. Reeditado en Reiner Schürmann (ed.), *The public realm: essays on discursive types in political philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 297-306.

— «Begriffsgeschichtliche Probleme der Verfassungsgeschichtsschreibung», *Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, 6 (1983), pp. 7-46.

— Con Max Imdahl, *Vorbilder-Bilder*, Bielefeld, Elbracht & Co., 1983.

1984 «Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose», *Attempto. Nachrichten für die Mitglieder der Vereinigung der Freunde der Universität Tübingen*, 70/71 (1984-1985), pp. 80-85. Se reeditó en Burkart Lutz (ed.), *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984*, Frankfurt am Main, Campus, 1985, pp. 45-59; y en su *Zeitschichten*, pp. 203-221. Traducido al castellano como «El futuro ignoto y el arte de la prognosis», en *Aceleración, prognosis y secularización*, pp. 73-96.

1985 «Fortschritt und Beschleunigung. Zur Utopie der Aufklärung», en VV.AA., *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*, Darmstadt, Luchterhand, 1985, pp. 75-103. Recoge la conferencia «Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?, pronunciada en la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 1976. Publicado en su *Zeitschichten*, pp. 150-176. Traducido al castellano como: «¿Existe una aceleración de la historia?», en José Miguel Beriáin Razquin, Maya Aguiluz Ibargüen (coords.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 319-345.

— «Rivoluzione – Scienze sociali, storia dei concetti, metaforica», *Fenomenologia e società*, 5 (1985), pp. 44-60.

— «Revolution als Begriff und als Metapher», *Merkur-Deutsche Zeitschrift Fur Europaisches Denken*, 39/3 (1985), pp. 203-211. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 240-51.

1986 *La Rivoluzione francese e l'idea di rivoluzione*, Milán, F. Angeli, 1986.

— «Einleitung» a Hayden White, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 1-6. Traducido al inglés en *The practice of conceptual history*, pp. 38-44.

— «Vorwort» a Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, J.B. Metzlersche y Carl Ernst Poeschel, 1986. Versión al castellano de Ruth Zauner y Andreas Lotha: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992, pp. 13-18.

— «Geleitwort», en Gerold Niemetz y Uwe Uffelmann, *Epochen der Modernen Geschichte*, Friburgo, Ploetz, 1986, pp. 7-11.

— «Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte», en Wolfgang Schieder y Volker Sellin (eds.), *Sozialgeschichte in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1986, pp. 89-109. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 9-31.

— «Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von "Krise"», en Krysztof Michalski (ed.), *Über die Krise. Castelgandolfo Gespräche 1985*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 64-76. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 203-217. Traducido al inglés como «Some questions regarding the Conceptual History of "Crisis"», en *The practice of conceptual history*, pp. 236-247. Reeditado en Nina Witoszek y Lars Trägardh (eds.), *Culture and crisis: the case of Germany and Sweden*, Nueva York, Berghahn Books, 2004, pp. 12-23.

— «Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische», en *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, Munich, Piper Verlag, 1986, pp. 291-302.

1987 Con Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik und Historik: vorgelegt am 6. Dezember 1986*, Heidelberg, Carl Winter, 1987. Su texto, «Historik und Hermeneutik», pp. 9-28. Recogido en *Zeitschichten*, pp. 97-118. Nueva edición, con Hans-Peter Schütt, *Historik, Sprache und Hermeneutik: eine Rede und eine Antwort*, Heidelberg, Manutius, 2000. Traducción al castellano: *Historia y hermenéutica* [versión de José Luis Villacañas y Faustino Oncina], Barcelona, Paidós, 1997. Traducido al búlgaro (2002).

— *Images de soi: autobiographie et autoportrait aux XIXe siècle* [versión de Claude Duchet], París, SEDES, 1987.

— Con Reinhart Herzog (eds.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstein*, Múnich, W. Fink, 1987. Recoge los textos presentados al 12 Coloquio del Forschungsgruppe Poetik und Hermeneutik del 26 al 30 de septiembre de 1983. El texto de Koselleck, «Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit», pp. 269-282. Traducido al inglés como «The eighteenth century as the beginning of modernity», en *The practice of conceptual history*, pp. 154-169.
— Con Philippe Blanchard y Ludwig Streit, *Taktische Kernwaffen: die fragmentierte Abschreckung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.
— «Geschichte, Recht und Gerechtigkeit», en Dieter Simon (ed.), *Akten des 26. Deutschen Rechshistorikertages (22-26 de septiembre de 1986)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, pp. 129-149. Recogido en *Zeitschichten*, pp. 336-358.
— «Zeit und Geschichte», en *Klett-Cotta. Das Erste Jahrzehnt 1977-1987. Ein Almanach*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 195-216. Traducido al inglés, *The practice of conceptual history*, pp. 100-114.
— «Temps et histoire», *Romantisme*, 17/56 (1987), pp. 7-12.
— «Werner Conze, Tradition und Innovation», *Historische Zeitschrift*, 245/3 (1987), pp. 529-543.
— «Zur Verzeitlichung del Utopie», en Hans-Jörg Braun (ed.), *Utopien – Die Möglichkeiten des Unmöglichen*, Zurich, Verlag der Fachvereine an den schweizerischen Hochschulen und Techniken, 1987, pp. 69-86. Recogido en *Begriffsgeschichten*, bajo el título «Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie», pp. 252-273.

1988 Con Rolf Reichardt; Erich Pelzer y Michael Wagner (eds.), *Die Fränzösische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins: Vorlagen und Diskussionen der internationalen Arbeitstagung am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 28. Mai-1. Juni 1985*, Munich, R. Oldenbourg, 1988. Serie: Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, 15. Destaca su artículo «Anmerkungen zum Revolutionskalender und zur "Neuen Zeit"», pp. 61-64. Recogido en *Zeitschichten*, pp. 240-245. Traducido al inglés como «Remarks on the revolutionary calendar and Neue Zeit», en *The practice of conceptual history*, pp. 148-153.
— «Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze», en Christian Meier y Jörn Rüsen (comps.), *Historische Methode*, Munich, R. Oldenburg, 1988, pp. 13-61. Serie: *Beiträge zur Historik*, 5. Reimpreso en H.E. Bödeker y E. Hinrichs (comps.), *Alteuropa – Ancien Régime – Frühe Neuzeit?*, Stuttgart, Frommann-Holzbooh, 1991. También recogido en *Zeitschichten*, pp. 27-77. Traducido al inglés, *The practice of conceptual history*, pp. 45-83. En castellano: «Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico», en *Los estratos del tiempo*, pp. 43-92.
— «Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur Zeitgeschichte», en Victor Conzemius; Martin Greschat y Hermann Kocher (eds.), *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1988, pp. 17-31. Recogido en *Zeitschichten*, pp. 246-264. Traducido al castellano como «Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales», en *Los estratos del tiempo*, pp. 115-133.
— «Grenzverschiebungen der Emanzipation – Eine begriffsgeschichtliche Skizze», en Krzystof Michalski (ed.), *Europa und die Folgen. Castelgandolfo-Gespräche 1987*, Stuttgart, Ernst Klett, 1988, pp. 51-70. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 182-202.

1989 «Linguistic Change and the History of Events», *Journal of Modern History*, 61/4 (1989), pp. 649-666.
— *Accelerazione e secolarizzazione* [Versión de G. Marramao de la conferencia impartida en italiano] Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989. Otra ed.: Nápoles, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1993. La versión alemana: «Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation», se publicó por vez primera, ampliada, en 2000, en su *Zeitschichten*, pp. 177-202. Versión castellana, «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, prognosis y secularización*, pp. 37-71.
— «Sprachwandel und Ereignisgeschichte», *Merkur. Deutsche Zeitschrift Fur Europaisches Denken*, 43/8 (1989), pp. 657-673. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 32-55.

— «Social history and conceptual history», *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2/3 (1989), pp. 308-325.

1990 (ed.), *Bildungsgüter und Bildungswissen* (vol. 2 de la serie dirigida por Werner Conze y Jürgen Kocka, *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*), Stuttgart, Klett-Cotta, 1990. Destaca su introducción: «Einleitung: Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung», pp. 11-46. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 105-154. Traducido al inglés como «On the anthropological and semantic structure of *Bildung*», en *The practice of conceptual history*, pp. 170-207.

— «Wie neu ist die Neuzeit?», *Historische Zeitschrift*, 251/3 (1990), pp. 539-553. Posteriormente publicado en *Schriften des Historischen Kollegs, Dokumentationen* 7, Munich, 1991, pp. 37-52. Recogido en *Zeitschichten*, pp. 225-239.

1991 «Wie sozial ist der Geist der Wissenschaften?», en W. Frühwald *et al.* (eds.), *Geisteswissenschaften heute: eine Denkschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 112-141.

— Con Ulrike Spree y Willibald Steinmetz, «Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich», en Hans-Jürgen Puhle (ed.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft, Politik, Kultur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 14-58. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 402-461.

1992 Con Werner Conze; Ulrich Engelhardt y Wolfgang Schieder (eds.), *Gesellschaft, Staat, Nation: gesammelte Aufsätze*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

— «Erinnerungsschleusen und Erfahrungsschichten. Der Einfluß der beiden Weltkriege auf das soziale Bewußtsein», en Wolfram Wette (comp.), *Der Krieg des kleinen Mannes. Eine Militärgeschichte von unten*, Munich, Piper, 1992, pp. 324-343. Recogido en *Zeitschichten*, pp. 265-284. Traducido al castellano como «Las esclusas del recuerdo y los estratos de la experiencia. El influjo de las dos guerras mundiales sobre la conciencia social», en *Los estratos del tiempo*, pp. 135-154.

1993 «Goethes unzeitgemäße Geschichte», *Goethe Jahrbuch*, 110 (1993), pp. 27-39. 73 Encuentro Anual de la Goethe-Gesellschaft, 3-5 de junio de 1993, Weimar.

— «Feindbegriffe», *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1993* (1993), pp. 83-90. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 274-284.

1994 Con Klaus Schreiner (eds.), *Bürgerschaft: Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1994. Serie dirigida por Koselleck y Karlheinz Stierle: Sprache und Geschichte, 22. Escribe en él: «Einleitung: Von der alteuropäischen zur neuzeitlichen Bürgerschaft. Ihr politisch-sozialer Wandel im Medium von Begriffs-Wirkungs- und Rezeptionsgeschichten», pp. 11-39. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 382-401.

— Con Michael Jeismann (eds.), *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, Munich, Fink, 1994. Serie: Bild und Text. Escribe «Einleitung», pp. 9-20.

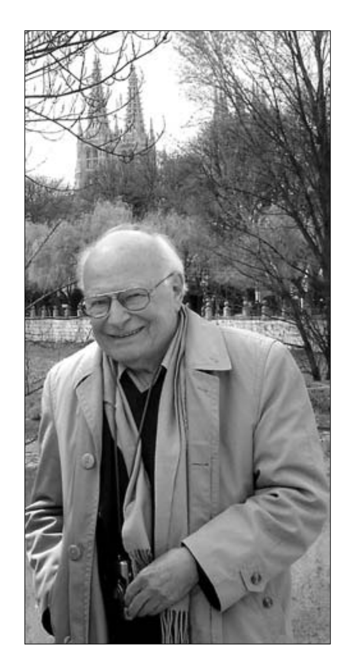
— *Goethes unzeitgemässe Geschichte: delivered at Collegium Budapest, Budapest, 14. December 1993*, Budapest, Collegium, 1994. Serie: Public lectures. Collegium Budapest, Institute for Advanced Study, 6. Otra edición: *Goethes unzeitgemässe Geschichte*, Heidelberg, Manutius, 1997.

— «Some reflections on the temporal structure of conceptual change», en Willem Melching y Wyger Velema (eds.), *Main trends in cultural history. Ten essays*, Ámsterdam, Rodopi, 1994, pp. 7-16. Versión alemana: «Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels», en Hans Erich Bödeker (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen, Wallstein, 2002, pp. 29-47. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 86-98.

— «Die beiden Europa und die Unvermeidlichkeit der Politik», entrevista en Georg Kohler y Martin Meyer (eds.), *Die Folgen von 1789*, Munich, Hanser, 1994, pp. 71-82.

— «Diesseits des Nationalstaats. Föderale Strukturen der deutschen Geschichte», *Transit*, 7 (1994), pp. 63-76. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 486-503.

1995 «Zeitschichten», en Heinrich Pfusterschmid-Hardtenstein (ed.), *Zeit und Wahrheit. Europäisches Forum Alpbach 1994*, Viena, Ibera-Verlag, 1995, pp. 95-100. Publicado en





Reinhart Koselleck en Burgos (izquierda) tras visitar la Catedral y tomar unas fotos del monumento ecuestre del Cid; y con el profesor Javier Fernández Sebastián (derecha) en la visita realizada al Valle de los Caídos, dentro de su interés académico por los monumentos funerarios relacionados con la guerra, 2005

su *Zeitschichten*, pp. 19-26. Traducido al castellano como «Estratos del tiempo», en *Los estratos del tiempo*, pp. 35-42.

— «Geist und Bildung – zweig Begriffe kultureller Innovation zur Zeit Mozarts», en Moritz Csáky y Walter Pass (eds.), *Europa im Zeitalter Mozarts*, Viena, Böhlau, 1995, pp. 30-32. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 155-158.

1996 «A response to comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*», en Harmut Lehmann y Melvin Richter (eds.), *The meaning of historical terms and concepts. New studies on* Begriffsgeschichte, Washington, German Historical Institute, 1996, pp. 59-70.

1997 «Laudatio auf François Furet», *Sinn und Form*, 49/2 (1997), pp. 297-300. Discurso con ocasión de la concesión del premio Hannah Arendt 1996 en filosofía política.

— «Vom Sinn und Unsinn der Geschichte», *Merkur-Deutsche Zeitschrift Fur Europaisches Denken*, 51/4 (1997), pp. 319-334. Coloquio sobre la historia como problema de conocimiento (octubre de 1994), organizado por el Zentrum Interdisziplinare Forschung, Bielefeld.

— «The temporalisation of concepts», *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, 1 (1997), pp. 16-24. Versión inglesa de la conferencia pronunciada en la EHESS de París en 1975. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 77-85.

1998 *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes: ein deutsch-französischer Vergleich*, Basilea, Schwabe, 1998. Serie: Jacob-Burckhardt-Gespräche auf Castelen, 3.

— «Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper», *Neue Politische Literatur*, 43 (1998), pp. 187-205.

— «Storia dei concetti e concetti della storia», *Contemporanea*, I/1 (1998), pp. 27-45.

— «De late kommst van de Duitse natie», en Maarten Brands (ed.), *Leven met Duitsland. Opstellen over geschiedenis en Politiek*, Amsterdam, G.A. van Oorschot, 1998, pp. 11-33. Versión alemana: «Deutschland – eine verspätete Nation?», en R. Koselleck (ed.), *Euro-*

päische Umrisse deutscher Geschichte: zwei Essays, Heidelberg, Manutius, 1999, pp. 37-78. Recogido en *Zeitschichten*, pp. 359-379.

1999 *Europäische Umrisse deutscher Geschichte: zwei Essays*, Heidelberg, Manutius, 1999.

— «Die Diskontinuität der Erinnerung», *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie*, 47/2 (1999), pp. 213-222.

— «Die falsche Ungeduld. Wer darf vergessen werden? Das Holocaust-Denkmal hierarchisiert die Opfer»; «Vier Minuten für die Ewigkeit. Das Totenreich vermessen – Fünf Fragen an das Holocaust-Denkmal»; «Die falsche Ungeduld» y «Die Widmung. Es geht um die Totalität des Terrors», en Ute Heimrod, Günter Schluchse y Horst Seferens (eds.), *Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das «Denkmal für die ermordeten Juden Europas». Eine Dokumentation*, Berlín, Philo, 1999, pp. 148-151; 599-601; 1.031-1.033; 1.251-1.252.

2000 *Zeitschichten: Studien zur Historik*; con una introducción de Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000. 2.ª ed. 2003. Traducción al castellano en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*; introducción de Elías Palti [Versión de Daniel Innerarity] Barcelona, Paidós, 2001; *Aceleración, prognosis y secularización* [Versión de Faustino Oncina] Valencia, Pre-Textos, 2003.

— «Conclusion. How European was the revolution of 1848/49?», en Axel Körner (ed.), *1848-a European revolution? international ideas and national memories of 1848*, Houndmills, Macmillan Press; Nueva York, St. Martin's Press, 2000, pp. 209-222.

2001 Con Leszek Sobkiewicz (eds.), *Struktury federalne a ksztaBtowanie sie narodu w Niemczech = Föderale Strukturen und Nationsbildung in Deutschland*, Varsovia, Niemiecki Instytut Historyczny, 2001.

— «Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache», en Ulrich Kronauer y Jörn Garber (eds.), *Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung*, Tübingen, Niemeyer, 2001, pp. 4-26. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 309-339.

2002 *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts* [versión de Todd Samuel Presner y otros]; Introducción de Hayden White. Stanford, Stanford University Press, 2002.

— «Formen und Traditionen des negativen Gedächtnisses», en Volkhard Knigge; Norbert Frei y Anett Schweitzer (eds.), *Verbrechen erinnern: die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord*, Munich, Beck, 2002, pp. 21-32.

— «Stichwort: Begriffsgeschichte», en Stefan Jordan (ed.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart, Reclam, 2002, pp. 40-44. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 99-102.

2003 «Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte», en Carsten Dutt (ed.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg, Winter, 2003, pp. 3-16. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 56-76.

2004 «Historia de los conceptos y conceptos de historia», *Ayer*, 53 (2004), pp. 27-45.

2005 «Temporal foreshotening and acceleration: a study on secularization» [versión de Robin Celikates y James Ingram], en Bernhard Giesen y Daniel Suber (ed.), *Religion and politics: cultural perspectives*, Leiden, Brill, 2005, pp. 207-229. Traducido de «Zeitverkürzung und Beschleunigung: eine Studie zur Säkularisation», *Zeitschichten*, pp. 177-202.

— «Patriotismus. Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs. Festrede zu Ehren Dolf Sternbergers», en Robert von Friedeburg (ed.), *«Patria» und «Patrioten» vor dem Patriotismus. Pflichten, Rechte, Glauben und die Rekonfiguriegung europäischer Gemeinwesen im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005, pp. 535-552. Recogido en *Begriffsgeschichten*, pp. 218-239.

2006 «Wiederholungsstrukturen in Sprache und Geschichte», *Saeculum*, 57/1 (2006), pp. 1-15. Traducción al castellano: «Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia», *Revista de estudios políticos*, 134 (2006), pp. 17-34. Recoge la conferencia que pronunció en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid el 6-IV-2005. Al

francés: «Structures de répétition dans la langue et dans l'histoire», *Revue de synthèse*, 127/1 (2006), pp. 159-167.
— *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*; con introducción de Ulrike Spree y Willibald Steinmetz, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006. 569 pp. Traducción castellana: *Historias de conceptos*, Madrid, Trotta, en prensa [versión de Luis Fernández Torres].
— «Dankrede am 23. November 2004», en Stefan Weinfurter (ed.), *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50.Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006, pp. 33-60.
— Textos y traducciones de *Geschichtliche Grundbegriffe*
— *Vorwort,* I, 1972, p. V. Con Otto Brunner y Werner Conze.
— *Einleitung*, I, 1972, pp. XIII-XXVII. Traducción al castellano de Luis Fernández Torres en este monográfico.
— *Bünd, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat*, I, 1972, pp. 582-671.
— *Demokratie*, I, 1972, pp. 821-899. Koselleck es autor de las pp. 848-853.
— *Emanzipation*, II, 1975, pp. 153-197. Lo elabora con Karl Martin Grass.
— *Fortschritt*, II, 1975, pp. 351-423. Koselleck es autor de las pp. 351-353; 363-423. Versión italiana de Sandro Mezzadra, *Progresso*, Venecia, Marsilio, 1991.
— *Geschichte*, *Historie*, II, 1975, pp. 647-717. Koselleck es autor de las pp. 593-595; 647-717. Versión castellana e introducción de Antonio Gómez Ramos: *Historia/historia*, Madrid, Trotta, 2004. Versión francesa de Alexandre Escudier y Diane Meur: «Le concept d'histoire», en R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, París, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1997, pp. 15-99.
— *Vorwort,* III, 1982, pp. V-VI.
— *Herrschaft*, III, 1982, pp. 1-102. Koselleck es autor de las pp. 1-4; 56-63.
— *Interesse*, III, 1982, pp. 305-365. Koselleck es autor de las pp. 344-62.
— *Krise*, III, 1982, pp. 617-650. Versión inglesa y prólogo de Melvin y Michaela Richter, «Crisis», *Journal of the history of ideas*, 67/2, 2006, pp. 343-400 [prólogo, pp. 343-356]. Versión castellana e introducción de Julio A. Pardos, «Crisis», en *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, Universidad Autónoma de Madrid, 2007, pp. 239-281.
— *Revolution*, *Rebellion*, *Aufruhr*, *Bürgerkrieg*, V, 1984, pp. 653-788. Koselleck es autor de las pp. 653-6; 689-788.
— *Vorwort,* VI, 1990, pp. V-VI.
— *Staat und Souveränität*, VI, 1990, pp. 1-154. Koselleck es autor de las pp. 25-64.
— *Vorwort,* VII, 1992, pp. V-VIII. Traducción al castellano de Luis Fernández Torres en este monográfico.
— *Verwaltung, Amt, Beamter*, VII, 1992, pp. 1-96. Koselleck es autor de las pp. 1-7.
— «Volk, Nation, Nationalismus, Masse», VII, 1992, pp. 141-431. Koselleck es autor de las pp. 380-431.
— *Vorwort,* VIII/1, 1997, pp. V-VII.



argumento

Planteamiento del propio autor de su teoría de la historia de los conceptos.
El tránsito metodológico de los conceptos a las culturas políticas.
La experiencia del tiempo y la modernidad

Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al *Diccionario* histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana

Traducción y notas de LUIS FERNÁNDEZ TORRES

NOTA DE PRESENTACIÓN:[1] *Resulta llamativo que aún no se dispusiese de una traducción al español de uno de los textos metodológicos centrales de Reinhart Koselleck (1923-2006), cuya primera edición se publicó en Alemania hace ya treinta y cuatro años. Hemos llevado a cabo esta primera traducción precisamente para corregir esa ausencia en la bibliografía en español del ilustre académico alemán, recientemente fallecido. En concreto, se trata de la Introducción al monumental diccionario de los conceptos políticos fundamentales que Reinhart Koselleck dirigió, en colaboración con Werner Conze y Otto Brunner, a lo largo de más de un cuarto de siglo.*[2] *Un texto en el que ofrece una visión de la historia de los conceptos de una gran complejidad, lo que explica la densidad en algunos pasajes. Una lectura difícil, pero provechosa. Con esta traducción esperamos cumplir, por tanto, un doble objetivo: en primer lugar, el ya mencionado de contribuir a llenar esa laguna bibliográfica; y en segundo, hacerlo de forma que el lector hispanohablante sea capaz no sólo de aprehender las ideas de Koselleck, sino de hacerlo en el lenguaje más próximo a su elaborada prosa, es decir, intentando en la medida de lo posible ser fieles al fondo y a la forma, a su pensamiento y expresión.*[3]

---

1. Expresamos aquí nuestro agradecimiento a Javier Fernández Sebastián y a Faustino Oncina por su tiempo y sus sugerencias en la preparación de este texto.

2. *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, 7 vols., más otros dos de índices.

3. Cuando lo hemos considerado necesario, nos hemos permitido añadir algunas notas que aportan ciertas referencias bibliográficas y precisiones útiles para facilitar al lector la comprensión de determinados términos o pasajes del texto. Hay que entender, por tanto, que todas las notas que acompañan al texto han sido puestas por el traductor.

ERNST.—Wovon ich einen Begriff habe, das kann ich auch mit Worten ausdrücken.
FALK.—Nicht immer; und oft wenigstens nicht so, dass andre durch die Worte vollkommen eben denselbe Begriff bekommen, den ich dabei habe. [4]

LESSING

El lenguaje social y político posee un buen número de conceptos-guía, palabras clave o lugares comunes. Algunos aparecen de repente y desaparecen rápidamente. Por el contrario, muchos conceptos fundamentales se han conservado desde su formación en la antigüedad y estructuran aun en la actualidad —si bien con un significado modificado— nuestro vocabulario político-social. Han aparecido nuevos conceptos, los antiguos se han transformado o han desaparecido. La diversidad de la experiencia histórica de tiempos pasados o presentes siempre se ha plasmado en conceptos en las distintas lenguas y en sus traducciones. Teniendo en cuenta la gran amplitud de esas fuentes, se ha realizado conscientemente una selección de conceptos en el presente lexicón.

1. El objetivo del lexicón

El lexicón se centra en la investigación y descripción de alrededor de 130 conceptos históricos fundamentales.

1.1. Por *conceptos históricos fundamentales* no hay que entender las expresiones específicas de las ciencias de la historia descritas en manuales y teorías metodológicas [*Methodenlehren*]. Más bien se trata de conceptos-guía del movimiento histórico [*geschichtliche Bewegung*], el cual, en el transcurso del tiempo, constituye el objeto de la investigación histórica. Por ello la Historia [*Historie*] como ciencia remite, de forma obligada, al uso de las palabras descollantes en cada campo temático. Ninguna investigación histórica debe reducir el tratamiento de la expresión lingüística y de la autointerpretación de épocas pasadas o presentes a una simple fase transitoria de dicha investigación. En cierto modo las fuentes lingüísticas de los periodos tratados en cada caso son en su conjunto una única metáfora de la historia acontecida [*Geschichte*],[5] acerca de cuyo conocimiento se trata.

Por esa razón el lexicón se limita a aquellas expresiones cuya importancia y cuyo uso permiten comprender estructuras y el contexto de grandes acontecimientos. Por este motivo incluye:

— conceptos constitucionales centrales;
— palabras clave de la organización política, económica y social;
— denominaciones que las ciencias se dan a sí mismas;
— conceptos-guía de movimientos políticos y sus lugares comunes;
— denominaciones de grupos profesionales dominantes y de capas sociales;
— conceptos nucleares teóricamente ambiciosos, también de las ideologías, que estructuran e interpretan el campo de acción [*Handlungsraum*] y el mundo del trabajo.

Es decir, son los materiales de un campo de investigación que considera el lenguaje político y social, en especial su terminología, simultáneamente como factores e indicadores

4. «Ernst.—Todo aquello de lo que alcanzo a tener un concepto, puedo exponerlo también con palabras. Falk.—No siempre; y muchas veces, al menos, no de tal manera que los demás reciban, mediante las palabras, perfectamente el mismo concepto que encierro en ellas.» Gotthold Ephraim Lessing, *Escritos Filosóficos y Teológicos*, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 662.

5. En este punto seguimos la traducción que de *Historie* y *Geschichte* ha hecho Antonio Gómez Ramos del texto de Koselleck *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004. Sobre las nociones de *historia relatada* e *historia acontecida*, véase la edición de J.L. Villacañas y F. Oncina de la obra de Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

del movimiento histórico. La selección de estos materiales conlleva cierta arbitrariedad basada en la naturaleza de la lengua, sus múltiples capas y la diversidad de sus posibilidades de expresión. También por eso el planteamiento propuesto en este marco descrito a grandes rasgos se ha limitado y precisado.

1.2. El *objeto* principal de la investigación es la disolución del mundo antiguo y el surgimiento del moderno a través de la historia de su aprehensión conceptual. Este tema general [*Gesamtthema*] tiene unas limitaciones que esperamos favorezcan la claridad metodológica y la productividad del contenido.

El lexicón se ocupa preferentemente del periodo que abarca desde en torno a 1700 hasta el umbral de nuestra época con especial intensidad. El aspecto central de las investigaciones son los conceptos de la «Modernidad»,[6] que incluyen más significados que sólo los «modernos». Precisamente se tratarán las superposiciones y los desplazamientos de significados «modernos» y «antiguos». Por eso se harán referencias a la Antigüedad, a la Edad Media, al Renacimiento, a la Reforma y al Humanismo, en tanto en cuanto la historia terminológica de los conceptos proceda de esas épocas. Además sólo se investigarán conceptos del ámbito lingüístico alemán, aunque en conexión con la tradición europea. En definitiva, sólo se analizarán los conceptos que registran el proceso de transformación social como consecuencia de la revolución política e industrial, es decir, que se han visto afectados, transformados, expulsados o provocados por este proceso.

Por lo tanto, el lexicón está orientado al presente en la medida en que tiene como tema la compresión lingüística del mundo moderno, su proceso de toma de conciencia [*Bewusstwerdung und Bewusstmachung*], conciencia a la que se llega mediante conceptos, que también son los nuestros. Sin embargo no se ha tenido la intención de mostrar todo el vocabulario político y social actual en su origen. Del mismo modo, tampoco se ha tenido la intención de elaborar una semántica política apoyada en la lingüística, aun cuando el lexicón supone un útil trabajo previo en lo relativo a esta cuestión en gran medida aún sin desarrollar. Más bien se seguirá la evolución detallada en nuestro ámbito lingüístico de conceptos-guía de la época prerrevolucionaria a través de los acontecimientos revolucionarios y de las transformaciones producidas (por ejemplo, «sociedad civil/burguesa»,[7] «Estado», los conceptos aristotélicos de constitución), se describirán neologismos que se corresponden con ese acontecer (por ejemplo, «cesarismo», «comunismo», «antisemitismo», «fascismo») y se investigará la historia del significado de aquellas palabras que empiezan a convertirse en conceptos modernos (como «clase», «necesidad» [*Bedürfnis*],[8] «progreso» o «historia»).

1.3. El *enfoque heurístico* del lexicón se basa en la suposición de que desde mediados del siglo XVIII se ha producido una profunda transformación de *topoi* clásicos, de que palabras antiguas han obtenido nuevos significados que, según nos acercamos a nuestro presente, ya no necesitan ninguna traducción. El enfoque heurístico introduce, por así decirlo, un «periodo

6. La periodización al uso en la historiografía alemana no coincide con la utilizada en España y en otros países de nuestro entorno como Francia e Italia. En nuestra traducción hemos optado generalmente por el término Modernidad para referirnos a *Neuzeit*. El término alemán *Neuzeit* abarca desde el Renacimiento hasta el presente y se divide a su vez en *Frühe Neuzeit,* para el período anterior a la Revolución francesa y *Neuere Geschichte* para el posterior, reservándose el término *Vormärz* para la Restauración, es decir, para la fase absolutista previa a los levantamientos de 1848 en Berlín y Viena.

7. La expresión alemana *bürgerliche Gesellschaft* engloba los significados de sociedad civil y sociedad burguesa. En adelante conservaremos en la traducción estos dos sentidos mediante el uso de los dos términos españoles correspondientes separados por una barra.

8. *Bedürfnis* hace referencia fundamentalmente a las necesidades de índole económica. Una de las entradas del Diccionario de conceptos fundamentales mencionado en la nota 2 se dedica precisamente a su estudio.

bisagra» [*Sattelzeit*][9] en el que los significados originales se transforman en su avance hacia nuestro presente. Estos conceptos poseen un rostro jánico: orientados hacia el pasado se refieren a situaciones sociales y políticas que ya no nos son comprensibles sin comentarios críticos; hacia adelante, orientados hacia nosotros, han obtenido significados que, aunque pueden ser explicados, parecen ser inmediatamente comprensibles. Desde entonces, para nosotros la conceptualización y la comprensión van unidas.

Este enfoque, dejando de lado excepciones significativas, ha dado buen resultado. A través de su historia, los conceptos político-sociales investigados muestran indicios de una transformación profunda y a largo plazo de la experiencia, a veces impulsada de repente. Conceptos antiguos han adaptado su significado a las cambiantes condiciones del mundo moderno. Sin que las palabras se hayan modificado, «democracia», «revolución», «república» o «historia», por ejemplo, han sufrido un proceso de transformación claramente identificable. A veces surgían palabras de nuevo cuño casi completamente nuevas, como «clase» o «socialismo», antiguas expresiones que, sólo con la planificación de la economía y bajo condiciones económicas modificadas, se elevaron a conceptos centrales. En este contexto el paso a neologismos será fluido, del mismo modo que, al contrario, hay palabras transmitidas que padecen una paulatina pérdida de significado, como «estamento» o «nobleza».

El enfoque heurístico implica en consecuencia la formación de una idea central determinada por el interrogante histórico acerca de la duración o pervivencia de los sentidos originales y las transformaciones o cambios bruscos provocados por el movimiento revolucionario. El conjunto de las historias de los conceptos analizados atestigua nuevas situaciones, una relación cambiante con la naturaleza y la historia, con el mundo y con el tiempo, en pocas palabras: el comienzo de la «Modernidad».

En principio aún no se puede dar una respuesta definitiva a la pregunta de si la transformación de significado esbozada en el campo de la terminología sociopolítica, que por supuesto es posible registrar en todas los umbrales epocales [*Epochenschwellen*], se ha acelerado aproximadamente desde 1750. Hay muchos indicios a favor de esta tesis. En ese caso la «Edad Moderna» se habría experimentado también como un «tiempo nuevo»[10] a causa de la transformación acelerada de la experiencia. Cambios que surgen de pronto y que finalmente se conservan hacen móvil el horizonte de experiencia, al que toda la terminología, especialmente sus conceptos relevantes, se aplica reactiva o causalmente. En primer lugar, es llamativo que aproximadamente desde 1770, tal y como indica el resultado, confirmado por el lexicón, de anteriores investigaciones (Stammler),[11] surja un grupo de nuevas palabras y significados, testigos de una nueva aprehensión del mundo, que terminan por afectar a todo el lenguaje. Antiguas expresiones se enriquecen con nuevos contenidos, que no sólo son la antesala del clasicismo alemán y del idealismo, sino que del mismo modo perfilan la terminología relativa al Estado y a la sociedad, así como a estas mismas denominaciones.

Por eso se han mencionado algunos criterios mediante los cuales el proceso a largo plazo puede estructurarse desde ese momento sin perjuicio de que podrían incluirse en cada uno de los artículos del lexicón, dado que también son el resultado de éstos.

---

9. Sobre el sentido de la voz *Sattelzeit*, véase la aclaración del propio Koselleck en una entrevista publicada póstumamente por Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes («Historia conceptual, memoria e identidad», *Revista de Libros*, números 111 y 112, 2006). Koselleck insiste en que la conciencia de aceleración histórica provocada en las gentes de la época por el creciente divorcio entre pasado y futuro constituye «el aspecto crucial de la experiencia moderna del mundo» (*Revista de Libros*, 112, p. 8; véanse también algunas sugerencias sobre posibles traducciones españolas del término *Sattelzeit*: *ibíd*., p. 10, nota 3).

10. Juego de palabras de Koselleck. En alemán Modernidad/Edad Moderna [*Neuzeit*] y nueva época [*neue Zeit*] son, como se puede ver, expresiones semejantes.

11. Wolfgang Stammler (1886-1965), especializado en historia de la literatura alemana. Entre sus obras destaca el *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Berlín, Walter de Gruyter, 1958-1984, que comenzó a escribir en colaboración con Paul Merker.

1.3.1. En el transcurso de la disolución del mundo estamental se amplía el ámbito de utilización de muchos conceptos. Se trata, en el sentido de una palabra clave actual, de una especie de *democratización* [*Demokratisierung*]. Es cierto que ya después de inventarse el arte de la impresión de libros, la guerra de los panfletos [*Flugschriftenstreit*] de carácter religioso, social y político alcanzó desde la Reforma a todos los estamentos. Pero es con la «Ilustración» cuando el lenguaje político, en principio limitado a la lengua francesa, comienza a expandirse. Desde entonces expresiones políticas antes reducidas a estamentos concretos se extienden. Hasta mediados del siglo XVIII el uso de la terminología política se restringía a las élites de la aristocracia, a los juristas y eruditos, sin embargo a partir de entonces se amplía vertiginosamente el círculo de los participantes para incluir a las clases instruidas. A esto corresponde el rápido aumento en el número de periódicos y la transformación de una lectura intensiva y repetitiva en la que los libros siempre eran los mismos, a un hábito de lectura extensivo que consume una producción constantemente nueva (Engelsing).[12] En definitiva, aproximadamente desde el *Vormärz,*[13] se amplía la caja de resonancia de la esfera pública [*Öffentlichkeit*], aumenta el número de las capas inferiores que conscientemente penetran en el espacio lingüístico político. Los círculos de receptores, escritores y de oradores aumentan, pero sin llegar a todas las capas ni a cubrir en toda su extensión a la sociedad. Numerosos conceptos penetran, a menudo como lugares comunes, a través de las grietas entre las capas sociales en otros círculos. En este proceso podían ver modificado su sentido: la «libertad de prensa» era para los conservadores «prensa libertina»,[14] mientras que en 1848 los campesinos iletrados podían entenderla como liberación de la presión y de las cargas. Sin embargo, pocos de estos cambios de significado fueron efectivos. Precisamente con contenidos idénticos se desplazaba el valor social de un concepto.

Por otro lado, también con la descomposición de la jerarquía estamental los significados referidos a ellos se desvanecen, ya no son utilizables. «Honor» o «dignidad» ya no pueden utilizarse únicamente en sentido estamental, se privatizan o bien se amplían a la «nación», al «pueblo». «Estamento»[15] se descompone en elementos económicos, sociales o profesionales, los cuales previamente se integraban juntos en la correspondiente denominación política estamental bajo un único concepto. Nuevos conceptos generales, también envueltos en ropajes antiguos, ascienden, como sucede con el que antes era el respetable concepto estamental de burgués/ciudadano [*Bürger*], que se eleva hasta convertirse en un concepto principal en potencia que excluye o absorbe al resto de denominaciones estamentales.

1.3.2. Un segundo criterio en el que se plasman las nuevas experiencias es la *temporalización* [*Verzeitlichung*] de los significados categoriales. *Topoi* heredados adquieren una emocionalidad, se dotan de expectativas que antes no poseían. La tríada aristotélica de formas de gobierno, repetida y percibida como definitiva, se elude y supera. «República», antes un concepto que agrupaba a todas las constituciones, se convierte en concepto de partido y reclama ser como tal la única constitución legítima. De un concepto sistemático fundamental se pasa a un concepto histórico de meta [*Zielbegriff*], un concepto de expectativa [*Erwartungsbegriff*] al que se asimila el «republicanismo» como concepto de movilización [*Bewegungsbegriff*] y de integración [*Integrationsbegriff*].[16] «Democracia» ocupa pronto el lugar de República, aunque en el

---

12. Rolf Engelsing propone la teoría de una revolución en los hábitos de lectura (*Leserevolution*) durante el siglo XVIII en su obra *Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800,* Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsvuchhandlung, 1974.

13. Véase nota 6.

14. Juego de palabras utilizado desde sectores conservadores para criticar los supuestos abusos de la libertad de prensa entre *Pressfreiheit* (libertad de prensa) y *Pressfrechheit*, literalmente prensa descarada, sin vergüenza. Hemos preferido «libertina» para conservar en la traducción el parecido existente entre las expresiones alemanas en perjuicio de una mayor literalidad.

15. Estamento, *Stand* en alemán, también significa, por ejemplo, en el ámbito de la economía, categoría socioprofesional.

16. Véase el capítulo «Modernidad. Sobre la semántica de los conceptos modernos de movimiento», en R. Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 324 ss.

ámbito lingüístico alemán se impone de forma vacilante, pero con la misma pretensión de ser la única constitución legítima. De nuevo esto tiene como consecuencia que «aristocracia» o «monarquía», como formas de gobierno, ya no sean conceptos contrarios [*Gegenbegriffe*] teóricos, sino que «democracia» tendrá que identificarse mediante calificaciones variables en función de cómo se vincule con el liberalismo, el cesarismo, el socialismo etc.

Aparecen numerosos -ismos, promotores e indicadores de un proceso que se desarrolla con distinta rapidez en las distintas capas sin que los -ismos lleguen en algún momento a poder registrar la totalidad. Líneas de fuga de la filosofía de la historia impregnan todo el vocabulario. De este modo se separa, por ejemplo, «emancipación» del ritmo natural, determinado por la generación, y amplía el significado jurídico de alcanzar la mayoría de edad, referido a las personas, que tenía originalmente, al de la disolución de los privilegios estamentales para finalmente ser un concepto general de futuro [*Zukunfstbegriff*], que se puede dotar de distintos significados y que promete no sólo la abolición del poder estamental de carácter personal, sino la de todo «poder/dominación» [*Herrschaft überhaupt*]. El mismo concepto de «poder/dominación» adquiere, en tanto en cuanto su carácter personal es asumido por instituciones administrativas, un ambiguo significado metafórico, que continúa alimentándose de la antigua antítesis de «señor y siervo».

Por otro lado, se van a definir palabras como, en primer lugar, «constitución» [*constitution*] de Vattel, que recogen el coeficiente de modificación de la transformación en ciernes en el concepto constitucional mismo. Para Friedrich Schlegel «democracia» es un título de legitimidad de toda constitución futura precisamente por su carácter irrealizable. O «aumento de las necesidades» [*Bedürfnissteigerung*] que, aproximadamente desde 1780, será un componente temporal de la hasta entonces concebida estáticamente «necesidad».

Finalmente aparecen expresiones que articulan el tiempo histórico mismo. El «desarrollo» entendido reflexivamente, el «progreso» ilimitado, la «historia por antonomasia» [*Geschichte schlechthin*], que es al mismo tiempo su propio sujeto y objeto, la «revolución», que se separa de la circularidad de su sentido anterior y se convierte en un concepto general de movimiento dotado de metas flexibles. Todos estos nuevos conceptos se caracterizan por determinaciones temporales, que vinculan experiencias y significados procesuales.

1.3.3. Otro criterio que estructura el espacio de la incipiente Modernidad es la aparición de la *ideologización* [*Ideologisierbarkeit*] de muchas expresiones. La experiencia de la Modernidad se caracteriza por la pérdida de la estructuración aceptada de realidades sociales tenidas por evidentes y de sus denominaciones. Por eso aumenta el grado de abstracción de muchos conceptos que ya no son capaces de reflejar el cambio de los acontecimientos o la transformación de las estructuras sociales; o quizá sólo lo serán en el proceso de una abstracción creciente. Desde entonces se acumulan los singulares colectivos: de las «historias» concretas a la «historia en sí» [*Geschichte an sich*], de los progresos referidos a casos concretos al «progreso mismo», de las libertades de los privilegios estamentales a la «libertad» común a todos, que desde entonces siempre debe determinarse con epítetos nuevos («social»; «económica»; en un sentido antiguo y también nuevo «cristiana», «política», etc.) para obtener un sentido concreto.

Estos singulares colectivos, caracterizados por su peculiar generalidad y pluralidad de significados, son aptos para su conversión en fórmulas vacías y ciegas, que en función de los intereses y de la clase a la que pertenece el orador pueden utilizarse de formas distintas y opuestas. Desde entonces muchos conceptos pueden ideologizarse económica, teológica, políticamente, desde la filosofía de la historia o de cualquier otro modo en función de la perspectiva de los implicados. Estos procesos, comprensibles mediante la historia de los conceptos, atestiguan una transformación estructural: la progresiva separación de círculos vitales [*Lebenskreise*] abarcables de relativa duración, a la vez que el aumento del grado de abstracción de los conceptos —aun a costa de su ideologización— abre nuevos horizontes de experiencia posible. El grado óptimo de una constitución se mide en función de las etapas de la Revolución francesa, las cuales sólo pueden alcanzarse históricamente. La historicidad y la ideologización se vinculan mutuamente y transforman numerosos conceptos en fórmulas tipo cuya evidencia depende de un punto de vista partidista.

1.3.4. El ámbito de uso de cada palabra, en sí un dato histórico antiguo, se multiplica en correspondencia con la pluralización del mundo social. De este modo aumenta la posibilidad, pero también la presión hacia la *politización* [*Politisierung*]. Cada vez más personas son interpeladas, implicadas, movilizadas. Puede cuestionarse si los insultos y eslóganes [*Fangwörter*] del vocabulario propagandístico han aumentado, pero su alcance y efecto lo han hecho con seguridad. La importancia de los conceptos contrarios polémicos aumenta. La pareja de palabras «aristócratas» y «demócratas», creaciones de finales del siglo XVIII, aún podían tener una referencia estamental y delimitarse. «Revolucionario» y «reaccionario» son denominaciones de libre disposición, denominaciones de distintos usos para referirse a uno mismo o al enemigo, que pueden reproducirse constantemente o que, más bien, se encuentran bajo una presión para ser reproducidas. El proceso a largo plazo de transformación social e industrial ha creado a nivel político neologismos y tácticas de control lingüístico, lo que incluye también la producción de lugares comunes. Pero no sólo lugares comunes, también se acuñan y utilizan con intención práctica conceptos con pretensiones teóricas. Desde el punto de vista político y económico las consecuencias de que al destinatario de una comunicación burocrática se le identifique, por ejemplo, como miembro del «estamento» aristocrático o como «propietario» y miembro de una clase poseedora, a lo que los reformistas prusianos daban mucho valor, son en ambos casos de una gran importancia.

Los giros diplomáticos, burocráticos y propagandísticos se influyen recíprocamente. Esto puede ser *mutatis mutandis* válido para todas las épocas. Por el contrario, lo nuevo es la retroalimentación de diferentes diseños sobre el futuro influidos por la filosofía de la historia y de sus conceptos en la planificación política y en su lenguaje. La relación del concepto con lo conceptualizado se invierte, se desplaza a favor de anticipaciones lingüísticas, que deben señalar el futuro. De este modo surgen conceptos cuya referencia va mucho más allá de lo empíricamente realizable sin por ello ver afectada su importancia política y social. Todo lo contrario. La cuestión de hasta qué punto subyace bajo esta transformación conceptual una «secularización» de significados teológicos se tratará en los artículos correspondientes de este diccionario.

1.3.5. Todos los criterios mencionados —la democratización, la temporalización, la ideologización y la politización— remiten unos a los otros. Sin ninguna pretensión de totalidad, conservan un carácter heurístico con el fin de poder delimitar el uso de la terminología de la Modernidad de la de sus contextos prerrevolucionarios. El enfoque heurístico no implica que necesariamente sea confirmado en cada uno de los conceptos analizados. Más bien hay numerosas constantes que se mantienen más allá del umbral en torno a 1770. Para identificar las expresiones en su diferencia —o similitud— con las utilizadas antes de 1770 más o menos, se necesita recurrir al pluscuamperfecto [*Vorvergangenheit*], que de nuevo tiene su propia historia. Ésta será distinta para cada palabra y por eso la profundización temporal al remontarse a sus orígenes variará. El advenimiento de la Modernidad en su aspecto conceptual sólo puede comprenderse plenamente cuando se tienen también en cuenta los significados previos de las palabras investigadas, o el desafío que supone la creación de nuevas construcciones. El análisis histórico de los conceptos históricos fundamentales que presenta el lexicón permite comprender este proceso global. Aunque la recopilación histórico-positivista de datos y el uso actual no son en sí la finalidad del lexicón, ambas forman parte de las investigaciones.

1.4. Por consiguiente el *resultado* presenta tres aspectos:

1.4.1. En primer lugar, el lexicón sirve para *informar*. Los diccionarios filológicos como el de los hermanos Grimm[17] o el de Trübner[18] a menudo confían en nosotros para comprender el ámbito de significado político o social. En los campos semánticos de los conceptos centrales

17. Jacob y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Munich, Deutscher Taschenbuch, 1999. Los cuatro primeros volúmenes fueron escritos por los hermanos Grimm entre 1852 y 1858 y el resto completados posteriormente.

18. *Trübner Deutsches Wörterbuch*. A. Götze y W. Mitzka, eds., Berlín, De Gruyter, 1939-1957, 8 vols.

aquí tratados se encuentran muchas demostraciones nuevas, con frecuencia también pruebas inéditas o procesos de traducción del latín, francés o inglés. Las numerosas citas y referencias bibliográficas hacen del lexicón una obra de consulta. En este sentido la historia conceptual de este lexicón sirve de ayuda a las ciencias sociales y lingüísticas.

1.4.2. En segundo lugar, aparte de una recopilación de datos como la indicada, se tratará el *proceso de transformación hacia la modernidad* en correspondencia con nuestro enfoque heurístico. En este punto se encuentra la contribución histórica específica del lexicón y lo que diferencia el presente diccionario de empresas filosóficas o filológicas similares. La historia de los conceptos va más allá de una sistematización o adición de datos históricos de fuentes. Más bien es un acercamiento interpretativo a la experiencia plasmada en los conceptos, y descifra, en la medida de lo posible, las pretensiones teóricas contenidas en los conceptos. Literalmente se pregunta por la evidencia de la transformación que se produce en esa época, cómo se ha articulado lingüísticamente en los conceptos.

1.4.3. De este modo se posibilita, en tercer lugar, un *control semántico* de nuestro actual uso lingüístico. Se pueden examinar mejor transferencias involuntarias o deliberadas de sentidos actuales a significados pretéritos de las palabras. Se aclarará el trasfondo histórico del significado de palabras clave y expresiones hoy en día habituales. Las definiciones ya no tendrán que ser ahistóricas o abstractas debido al desconocimiento de su origen histórico; pueden incluir la riqueza o pobreza heredada en el significado de los conceptos. El efecto de extrañamiento que provoca la experiencia pasada podrá servir entonces para la concienciación del presente, que de la clarificación de la historia lleva a la aclaración de la política.

2. **Método**

La investigación histórica conceptual y la semántica han dado lugar en las últimas décadas a una serie de nuevas cuestiones y métodos tanto en Alemania como en el extranjero. El presente lexicón ha recogido propuestas de la lingüística y de la historia de la terminología. Sin embargo, se basa en un método histórico más desarrollado a fin de hacer fructífera la historia de los conceptos para las ciencias sociales e históricas. En este sentido esta historia de los conceptos no reivindica ser una disciplina de las ciencias históricas completamente autónoma. El método histórico conceptual se deduce del objetivo propuesto. Este método no tiene como objetivo una historia de las palabras ni una historia de los acontecimientos o factual, ni tampoco una historia de las ideas o de los problemas. Simplemente se sirve de su ayuda.[19] En primer lugar es:

2.1. *Histórico-crítico*. El conocimiento previo de hechos o acontecimientos históricos plantea cuestiones que llevan, en primer lugar, hasta las palabras cuya conceptualización debe investigarse. La historia de las palabras sirve como acceso en tanto en cuanto cada investigación pasa por la palabra que describe un contexto político-social importante o que contiene las correspondientes experiencias, pensamientos o teoremas. Los análisis de textos identifican los significados de las palabras. Es cierto que un significado se halla unido a la palabra, pero también se alimenta del contexto oral, igualmente procede de la situación a la que se refiere. Se investigará el uso de las palabras. El análisis de esas situaciones concretas de las que pueden derivarse históricamente significados sociales y políticos en tanto que remiten a los hechos, forma parte desde siempre del método histórico-crítico.

Se plantean preguntas sobre el *cui bono*. ¿Se incluye o excluye la persona que habla cuando utiliza un determinado concepto? ¿Quién es el destinatario? La pregunta por el contracon-

19. Véase a este respecto la introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina en *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

cepto recibe así su punto de referencia concreto. No siempre, o pocas veces, puede derivarse exclusivamente de la palabra misma un contenido polémico. Piénsese, por ejemplo, en el ciudadano (de una ciudad) en torno a 1700, en el ciudadano (de un Estado) en torno a 1800 y en el ciudadano/burgués (= no proletario) en torno a 1900. De la palabra «ciudadano» en sí misma no se sigue la clasificación del concepto como estamental, político o —como ocurre con el «burgués»— social. Por el contrario, hay conceptos que se mantienen en cierto modo neutrales con independencia de los contextos políticos. Precisamente el mundo conceptual del Antiguo Régimen, cuya disolución investigamos, posee muchos de ellos.

Por eso también se formulará la pregunta sobre el alcance social de un concepto: ¿Qué terminología es específica de un estrato? ¿Qué conceptos son característicos de determinados estamentos, clases, sociedades, iglesias, sectas etc.? Las definiciones de «campesino» [*Bauer*] proceden casi en su totalidad de estamentos superiores; esto ya no es válido para el «agricultor» [*Landwirt*] o «granjero» [*Ökonomen*], que definiéndose a sí mismos aspiran a alcanzar una nueva posición social. De este modo se investigará la fuerza de vinculación, de creación o de ruptura de las palabras y conceptos. Con el análisis de estos fenómenos la historia conceptual se acerca directamente a la historia social.

Preguntarse por el significado de las palabras y su contenido social o político, por las intenciones que hay detrás, todo eso puede hacerse, incluso en cuestiones especializadas, con la metodología histórico-filológica tradicional. Las palabras se leen en su antiguo contexto social y político, la relación entre palabra y estado de cosas se interpreta, el resultado conceptual se define.

2.2. Ahora bien, este procedimiento incluye una retraducción de antiguos contenidos de palabras a nuestra comprensión lingüística actual. Todo análisis de palabras o conceptos lleva de una averiguación de significados antiguos a una fijación de estos significados para nosotros. La historia de los conceptos reflexiona metodológicamente sobre este proceso. Pero sólo a través del *principio diacrónico* la suma de análisis concretos de conceptos se transforma, de una recopilación de datos históricos, en una historia de los conceptos. Los distintos análisis históricos del concepto se agrupan en la historia del concepto en la medida en que aquéllos son desligados de sus contextos en la segunda fase de la investigación, realizando un seguimiento de sus significados a través del tiempo, para después clasificarlos relacionando los unos con los otros. Es en este nivel en el que el método histórico-filológico es superado mediante la historia de los conceptos. Sólo así pueden, por ejemplo, observarse la duración social de un significado y las estructuras correspondientes. Las palabras que se han conservado no son en sí mismas un indicio suficiente de situaciones que se han mantenido igual. Es la estructuración diacrónica de un concepto la que permite deducir modificaciones estructurales a largo plazo. De este modo, por ejemplo, la larvada y lenta transformación de significado de la *societas civilis* en la «sociedad civil» [*bürgerliche Gesellschaft*], que finalmente y de forma consciente se concibe como separada del Estado, es un conocimiento histórico-social relevante que sólo puede lograrse en el nivel de reflexión de la historia de los conceptos.

No obstante, la cuestión relativa a estratos temporales y estructuras sociales no se responde sólo diacrónicamente. Sólo el objetivo que subyace a toda historia de los conceptos de descubrir simultáneamente la duración y la transformación histórica, hace posible observar el desequilibrio entre los significados de las palabras que pueden enumerarse cronológicamente y la pretensión sistematizadora de un concepto histórico. Sólo entonces pueden ser visibles los desplazamientos que surgen entre antiguos significados de palabras, referidos a situaciones que desaparecen, y nuevos contenidos de las mismas palabras. Así pueden tenerse en cuenta los significados excedentes [*Bedeutungsüberhänge*], a los que ya no se corresponde ninguna realidad, o realidades que se vislumbran entre los conceptos, cuyo significado permanece ignoto. Sólo puede captarse diacrónicamente cómo un concepto religioso pasa a ser social, qué estrato de significado de «federación/alianza» [*Bund*] es válido, o cómo títulos jurídicos se trasforman en conceptos políticos para finalmente aparecer en el lenguaje científico y en la propaganda, lo que sucede, por ejemplo, en el

caso de «legitimidad». Pero la pluralidad de estratos de los significados va más allá de la diacronía estricta.

La historia de los conceptos aclara la simultaneidad de lo no simultáneo [*Gleichzeitichkeit des Ungleichzeitigen*] contenida en un concepto. La profundidad histórica, que no es idéntica a su cronología, adquiere un carácter sistemático o estructural. Es decir, lo diacrónico y lo sincrónico se entrelazan en la historia de los conceptos.

2.3. El predominio del interés por la historicidad de los conceptos fundamentales tratados diferencia el método utilizado aquí de los enfoques de la lingüística moderna, especialmente de la lingüística estructuralista. Aun cuando se trabaje por un acercamiento en el futuro, nuestra idea central permanecerá en el ámbito de la historia de la estructura social. Se trata la relación entre «palabra» y «hecho», el concepto se estudia en su función político-social y no en la lingüística. No obstante, se utilizarán enfoques lingüísticos.

La perspectiva *semasiológica*, que tiene en cuenta todos los significados de un término, se limitará a los sectores que cubren las estructuras políticas y sociales y sus modificaciones. Es decir, nunca se medirá la totalidad del campo de significado de una palabra. Los significados secundarios poco importantes para nuestra investigación se ignorarán.

Por otro lado, también se evitará el extremo opuesto, es decir, buscar en situaciones dadas o en cuestiones problemáticas todos los significados de todos los vocablos que existen o surgen. La perspectiva *onomasiológica*, que considera todas las designaciones referidas a un estado de cosas determinado, sólo se tendrá en cuenta en la medida en que designaciones relacionadas y sinónimos proporcionen indicios de la multiplicidad histórica, o en la medida en que como designaciones nuevas que se imponen los proporcionen acerca de cambios sociales y políticos. Aun cuando el estudio semasiológico tiene una primacía de carácter técnico, debido a que se llega a los conceptos desde las palabras que los contienen, el estudio onomasiológico pasa a veces a primer plano porque se busca la transformación de estructuras históricas, es decir, de contenidos extralingüísticos, en el medio lingüístico.

Aun cuando ocasionalmente nuestras interpretaciones históricas se apoyan en enumeraciones de ejemplos, perseguir la completud estadística sobrepasa las condiciones financieras y personales del lexicón. Para investigar los conceptos que se refieren a estados de cosas sociales y políticos y a su transformación, se registran tanto los estratos de significado de una misma palabra como los procesos de denominación mediante diferentes palabras.

2.4. La diferenciación entre *palabra y concepto* se ha llevado a cabo en el presente lexicón de forma pragmática. Por tanto en nuestra investigación se prescindirá de la utilización del triángulo lingüístico de significante (designación) —significado (concepto)— cosa en sus distintas variantes. No obstante, la historia empírica demuestra que la mayoría de las palabras de la terminología social y política se diferencian, atendiendo a su definición, de las palabras que aquí llamamos «conceptos», conceptos históricos fundamentales. La transición puede ser flexible ya que ambos, palabras y conceptos, poseen siempre una pluralidad de significados precisamente por ser realidades históricas, pero la poseen de distinta manera. El significado de una palabra está referido siempre a lo significado, sea un pensamiento o una cosa. De este modo es verdad que el significado está unido a la palabra, pero también se alimenta del pensamiento, del contexto escrito o hablado, de la situación social. Una palabra puede llegar a ser unívoca porque es polisémica. Por el contrario, un concepto debe conservar su equivocidad a fin de poder ser concepto. Es verdad que el concepto está unido a la palabra, pero al mismo tiempo es más que la palabra. Una palabra se convierte en concepto —según nuestro método— cuando el conjunto de un contexto de significados sociopolítico [*Bedeutungszusammenhang*] en el que, y para el que, se utiliza una palabra entra todo él a formar parte de esa palabra.

Por ejemplo, todo lo que pasa a formar parte del concepto «Estado», que hace que pueda convertirse en un concepto histórico —poder, territorio, ciudadanía, legislación, jurisprudencia, administración, impuestos, ejército, sólo por nombrar los componentes más comunes.

Todos los estados de cosas, diversos en sí mismos, junto con su propia terminología, son aprehendidos por la palabra «Estado», referidos a su concepto. Es decir, los conceptos son concentrados de muchos contenidos significativos. Las significaciones de las palabras y lo mentado pueden pensarse de forma separada. En el concepto, la significación y lo mentado coinciden en tanto que la diversidad de la realidad histórica pasa a formar parte de la polisemia de una palabra de tal forma que aquélla sólo recibe su sentido, es comprendida, en esa palabra. Una palabra contiene posibilidades significativas, el concepto unifica en sí el conjunto de significados. Por consiguiente, un concepto puede ser claro, pero tiene que ser polisémico. Agavilla la diversidad de la experiencia histórica y una suma de referencias objetivas teóricas y prácticas en una relación, que como tal sólo está dada y es realmente experimentable mediante el concepto. Formulado de forma exagerada: los significados de las palabras pueden determinarse exactamente mediante definiciones, los conceptos sólo pueden ser interpretados.

Mediante el ejemplo del concepto «Estado» también puede explicarse nuestro uso de la expresión «terminología». «Justicia» es un concepto; por el contrario, «jurisprudencia» es un término de referencia objetiva. Dicho claramente: el lexicón no se construye a partir de palabras escogidas arbitrariamente, sino a partir de la terminología política y social. Un término reúne en sí las características de un estado de cosas previamente dado, su significado puede definirse, si bien también de otras formas, atendiendo al hecho o a la perspectiva teórica. Sólo hay un concepto cuando, más allá de su simple función descriptiva, los respectivos significados de términos individuales que describen un mismo estado de cosas se agrupan y se reflexiona sobre ellos en su contexto.

En la historia de un concepto no sólo un significado de la palabra desplaza a otro, sino que todo el complejo que pasó a formar parte de la palabra se modifica en su combinación y referencia. Una historia de los conceptos siempre alberga el proceso de muchos componentes. *Todos los conceptos en los que se agrupa semióticamente un proceso completo escapan a la definición; sólo puede definirse lo que no tiene historia* (Nietzsche).

2.5. Que la historia se deposita en determinados conceptos y que precisamente llega a ser historia mediante ellos tal y cómo ésta se entiende es la *premisa teórica* del método histórico aquí utilizado. En este sentido nuestro proyecto no se encuentra sólo entre una historia de las palabras, a la que no permanecería unida, y una historia factual, que no querría producir. Interpreta la historia a través de sus respectivos conceptos así como entiende los conceptos históricamente: la historia de los conceptos tiene como tema la convergencia de concepto e historia.

Esta convergencia no se entenderá como identidad de concepto e historia ni se tratará superficialmente en tal sentido. Se rompe el ingenuo argumento circular que va de la palabra al estado de cosas y viceversa. Entre ambos existe una tensión que tan pronto es superada como surge de nuevo o bien parece insoluble. La transformación del significado de la palabra y la transformación del objeto, el cambio de la situación y la presión hacia nuevas denominaciones se relacionan en cada ocasión de diferente manera. En el punto de intersección del conjunto de procesos históricos hay en cada caso un concepto. Piénsese, por ejemplo, en la historia institucional de la «secularización» y en la correspondiente historia de la expresión, que excede a la primera.

Por eso nuestro método oscila continuamente entre planteamientos semasiológicos y onomasiológicos, así como entre los relativos a la historia del espíritu y a la historia factual: todos son necesarios para captar el contenido histórico de un concepto. Es posible que falte un concepto adecuado y que se esté buscando a tientas; puede estar disponible desde hace mucho tiempo, pero ya no ser válido; aparecen nuevas palabras, se acumulan construcciones léxicas mediante el uso de guiones (por ejemplo social-democracia) porque nuevas experiencias o expectativas pretenden ser formuladas. Justamente la insuficiencia de determinados conceptos en relación con determinados acontecimientos o situaciones se hace perceptible lingüísticamente, como demuestra el caso del lento y pesado debate constitucional del antiguo Imperio alemán a principios de la Modernidad. La falta de adecuación, el palidecer de ciertas palabras o su recarga semántica abren un horizonte de expectativas para acu-

ñaciones lingüísticas que finalmente vienen a llenar ese hueco: hay un nuevo concepto en torno a 1800 para el Imperio en desintegración, «Estado federal».

Por tanto, nuestro método no elabora ningún estado de cosas a partir de fuentes lingüísticas dadas. Del mismo modo, tampoco se limita a las declaraciones de intelectuales coetáneos. Evita la historia del espíritu [*Geistesgeschichte*][20] como una historia de las ideas y también la historia especular [*Reflexhistorie*] entendida como el reflejo de procesos materiales.[21] Más bien aborda la experiencia contenida en los conceptos y la teoría que hay en cada uno de ellos, es decir, cubre aquellas premisas capaces de ser teorías cuya transformación tratamos. En la práctica hay numerosos hechos o modos de comportamiento que aparecen antes de su denominación lingüística, como aquellas que sólo mediante su captación lingüística se convirtieron en fenómenos históricos. La captación lingüística apunta en ambas ocasiones a procesos que se encuentran más allá del movimiento lingüístico, pero que sólo pueden asumirse y comprenderse una vez que se ha tratado la transformación misma del concepto. Esto es lo que esta historia de los conceptos busca conseguir. Es decir, remite a la transformación estructural de la historia —en este sentido es una ayuda para las ciencias sociales—, pero sólo en el ámbito de los conceptos —en este sentido se basa en su propia teoría. Ambos aspectos se destacarán o enfatizarán de diferente manera en los distintos artículos.

3. **Fuentes**

Del mismo modo que no se seguirán todas las pautas metodológicas mencionadas en todas las voces, tampoco servirán para cada uno de los artículos todos los tipos de fuentes. Por supuesto las fuentes utilizadas dependen de la voz en cuestión. Pueden proceder de cualquier ámbito de la vida y de las ciencias, siempre y cuando hayan sido importantes para la terminología política y social. Especialmente en el caso de los conceptos fundamentales, textos teológicos o jurídicos, económicos o de las ciencias naturales pueden ser más relevantes que, por ejemplo, los propios de la historiografía.

En sentido formal nuestras fuentes se clasifican en tres grupos:

3.1. La lectura de escritores representativos forma parte de todos los artículos. Es el nivel de los «clásicos» —a menudo citados por las obras completas—, de los filósofos, economistas, juristas, en definitiva, de los autores de manuales o de poetas y teólogos.

3.2. En correspondencia con los campos semánticos, el *repertorio* de fuentes profundiza en el día a día. Incluye revistas, periódicos, panfletos, así como actas de los estamentos y parlamentos, de la administración y de la política; también, en fin, cartas y diarios, por no mencionar los hallazgos aparentemente casuales de la bibliografía secundaria.

3.3. En tercer lugar, en cada artículo se ha incluido la lectura mínima de los grandes *diccionarios*. En cualquier caso, también en el caso de resultados negativos, se ha consultado el campo de los léxicos y enciclopedias que ya forman parte de la historia. En este nivel se ha recogido el conocimiento y la autocomprensión de las distintas generaciones, primero de los eruditos, después del mundo culto, finalmente del público al alcance de la publicística. La comprensión de la diferencia entre los tres niveles o tipos de fuentes siempre es reveladora en lo relativo a la formación de conceptos y a sus efectos.

3.4. Con frecuencia las citas son completas con el fin de permitir comprobar la interpretación que nuestra historia de los conceptos hace a partir de un conjunto de pruebas. Las citas de fuentes alemanas hasta 1700 se citarán según la grafía original. Las posteriores se mo-

20. Koselleck se refiere a la tradicional *Geistesgeschichte* de Dilthey y Meinecke.
21. Referencia evidente al materialismo histórico de K. Marx y F. Engels.

dernizarán, especialmente porque no todas las fuentes originales estaban disponibles. Sólo en los casos en que la grafía particular de una palabra permita precisar su historia conceptual —como en el caso de «social-democracia», que se convierte en «socialdemocracia», o como con *Race*, que pasa a ser «*Rasse*»—[22] se mantiene la grafía fiel a la fuente.

4. **Estructura y presentación**

4.1. El lexicón está ordenado *alfabéticamente*. Una clasificación sistemática o una agrupación de conceptos por temas como, por ejemplo, política, economía etc., o por dimensiones temporales, como por ejemplo conceptos tradicionales, conceptos que se transforman para abarcar una totalidad y neologismos, es impracticable en función de nuestro planteamiento. Cada una de estas clasificaciones constituye un esquema interpretativo que no puede sostenerse.

Por ejemplo, la serie compuesta por los conceptos «tiranía», «despotismo», «dictadura», «cesarismo» y «fascismo» puede que sea reveladora desde el punto de vista de la historia factual, pero sistematizaría la historia de un modo que no puede presuponerse a partir de los conceptos. O conceptos que hoy en día se asignan a distintos campos como «Estado» y «sociedad burguesa/civil» o «Estado» y «estamento», que antes podían, pero no exclusivamente, significar lo mismo. Tampoco la tradición que contiene un concepto coincide con la de otros de modo tan exacto que la disposición de la profundidad temporal de significados que se mantienen iguales pudiese dar un denominador común. Sólo neologismos puros podrían ordenarse según este principio. Cada clasificación de este tipo violenta en consecuencia la historia de al menos algunos conceptos. Sólo la neutralidad del alfabeto ofrece la oportunidad de proceder con toda la elasticidad y adecuación necesarias al devenir histórico.

4.2. Sin embargo a menudo en un artículo deben tratarse de forma conjunta *grupos de voces*. No es posible averiguar la importancia del concepto tratado en la estructura social o en la confrontación política sin incluir conceptos paralelos o antónimos, sin ordenar recíprocamente conceptos generales y específicos, sin registrar los solapamientos de dos expresiones. Las coincidencias, los significados excedentes y los desprendimientos de significaciones sólo pueden investigarse si simultáneamente se mencionan en un artículo grupos de palabras como, por ejemplo, «unión» [*Einung*], «liga y unión» [*Liga*, *Union*] en el artículo «federación, alianza» [*Bund*, *Bundnis*].

Palabras distintas cuyos significados convergen casi completamente —como Historia [*Historie*] e historia [*Geschichte*][23] en el siglo XIX— sólo pueden investigarse de forma conjunta. O palabras en principio de distintos campos conceptuales pueden encontrarse y convertirse en conceptos paralelos que se alternan, como «revolución» y «guerra civil». En ocasiones intercambiables, pueden convertirse también en conceptos contrarios, lo que exige considerarlos conjuntamente. O una palabra puede dividirse en distintos conceptos. La germanización de la palabra «Estado» (*status*, *état*) impulsó la separación de su significado puramente estamental. Sólo después, a finales del siglo XVIII, «Estado» se convirtió en un concepto central y desde entonces «Estado» y «estamento» —al principio unidos en la palabra «*status*» — pueden incluso convertirse en conceptos contrastables [*Kontrastbegriffe*]. En consecuencia, «estamento» aparece tanto en el artículo «Estado» como en el artículo «estamento y clase», los cuales, de acuerdo con nuestra hipótesis, pertenecen a un periodo bisagra [*Sattelzeit*].[24]

El que un concepto pueda definirse como concepto fundamental depende en última instancia del conjunto de la estructura lingüística. Sin embargo, el conjunto de la terminología sociopolítica resulta tan inabarcable como irreproducible el pasado *in toto*. Para determinar qué es un concepto fundamental ha de plantearse la pregunta —en el fondo el proble-

22. Raza en alemán. En español no se produce una evolución semejante respecto del término «raza».
23. Véase nota 5.
24. Véase nota 9.

ma de toda interpretación— de qué debería ser presupuesto. En cualquier caso el conocimiento deseable, pero inalcanzable, de todo el plexo lingüístico se considera heurísticamente cuando la presentación del concepto no permanezca unida a una voz. En caso contrario, no daríamos con lo que lo caracteriza como concepto y tampoco con su función como concepto fundamental. Por eso el lexicón contiene una serie de artículos centrales en los que se compendian históricamente conceptos imprescindibles que se condicionan entre sí.

4.3. En consecuencia la extensión de los artículos varía. En función de la riqueza del concepto cada uno ocupa, sin tomar en cuenta las excepciones, de 20 a 60 páginas. Por ese motivo se pidió a muchos autores que restringiesen la extensión del trabajo, restricción que conlleva un fuerte desequilibrio con respecto al trabajo previo realizado y a la cantidad de datos recopilados. Dado que aquí la completud también es imposible, se aceptó la primacía de la restricción metodológica descrita lo que, en cualquier caso, tiene la ventaja de que aún se esperan algunas monografías que excederán el contenido de los artículos.

4.4. Básicamente todos los artículos se dividen en *tres partes*: una parte preliminar, que aborda la historia de la palabra y del concepto hasta inicios de la Modernidad; la parte principal, que tematiza el desarrollo de los conceptos modernos; y una panorámica, que se refiere al uso lingüístico actual. Desde luego, según el concepto concreto la división y el peso de estas tres partes es distinta.

La *parte preliminar* se centra en la antigüedad —por ejemplo, el concepto aristotélico o el romano clásico—, en la tradición eclesiástica, en el humanismo, en la historia de términos franceses o alemanes. Las referencias histórico-factuales se intercalan de forma natural. De este modo siempre se evitará la excesiva estilización de un presunto mundo alternativo provocada por una simplificación del pasado. A menudo se observa que algunos contenidos conceptuales de estas «prehistorias» llegan hasta bien entrado el siglo XIX y XX. Entonces ofrecen la base o plantean cuestiones estructurales a partir de las cuales los contenidos de experiencia modernos, que se tratan en la parte principal, pueden deducirse más claramente.

En la *parte principal* se complementan —según nuestro método— análisis transversales sincrónicos y determinaciones diacrónicas, relativas a la profundidad temporal. Precisamente el esquema cambiante aclara la historia de un concepto, que nunca puede reducirse a un significado original fijo. La exposición sigue la sucesión histórica, a guisa de hilo conductor: la duración, la mutación y la novedad sólo pueden captarse cronológicamente y de este modo interpretarse históricamente. La historia de los conceptos es, en sentido estricto, «historia temporal» de los conceptos.

De este modo puede que también resuene en nuestra época, a la que se refiere la panorámica, la pretensión histórico-crítica de nuestra historia de los conceptos. Sin embargo, una investigación expresa del uso actual del lenguaje, caracterizado por la rapidez de su transformación y por sus neologismos universales, modificaría el método y excedería la extensión de la obra. El lexicón constituye un trabajo previo general para una semántica política del presente.

4.5. Se ha logrado la participación de autores expertos que gracias a su especialización captan históricamente el concepto lo mejor posible. Por ello han influido inevitablemente las preferencias disciplinares que, a veces, se han completado mediante secciones expresamente redactadas por otros autores. También la elaboración de un artículo por más de un autor, cuando se tenía esa posibilidad, ha resultado ventajosa. Era, en definitiva, positivo repartir algunos artículos divididos cronológicamente entre varios autores. Además de historiadores de distintas especialidades, en el lexicón trabajan juristas, economistas, filólogos, filósofos, teólogos y científicos sociales. Las diferencias entre los artículos relativas a los puntos de vista metodológicos habitualmente utilizados y a la estructuración resultante se deben a la responsabilidad individual de los autores y a sus propias perspectivas histórico conceptuales. Pero al igual que ocurre con un concepto histórico, tampoco su historia puede fijarse de forma definitiva.



De los conceptos a las culturas políticas. Perspectivas, problemas y métodos

JUAN MARÍA SÁNCHEZ-PRIETO

RESUMEN. *Este artículo presta atención a la renovación actual del estudio de la cultura política desde la perspectiva de la historia conceptual, valorando particularmente la contribución del polo francés y la proyección última del pensamiento de Koselleck sobre este campo.*
PALABRAS CLAVE: *Historia conceptual. Cultura política. Francia. Reinhart Koselleck.*

La historia de los conceptos, según la concibió Koselleck, no tiene un fin en sí misma. El nuevo dinamismo de la historia intelectual —encabalgada entre la historia social y la historia política— así como la propia vitalidad de la historia de los conceptos dentro de aquélla, en su pluralidad de enfoques, confluyen en un campo de investigación muy renovado en la actualidad, como es el de la cultura política. A principios de los noventa, algunos observadores de la producción bibliográfica norteamericana comprobaban cómo, dentro del territorio de lo político, los estudios en torno al «pensamiento y cultura» (incluyendo ahí los trabajos referentes a pensamiento político, ideologías, culturas, valores o actitudes) experimentaban un auténtico «diluvio» de artículos y libros, como sugería la inclusión de las palabras «cultura política» en el propio título (un fenómeno que, veinte años después, se registra hoy en la bibliografía española). Gendzel llegó a señalar a finales de esa década que en torno al concepto de cultura política se estaba redefiniendo la historia social.[1]

Pese a la generalización del término, no se puede obviar que el interés actual por la cultura política se enfrenta a la incomunicación persistente entre distintas tradiciones académicas, y a las diversas influencias en su seno, que dificultan la comprensión del concepto y su operatividad como objeto de estudio. En cualquier caso, abrir la historia de los conceptos al estudio de las culturas políticas obliga a salir de las estrecheces del *giro lingüístico* y es una vía segura para la recuperación de lo social. El estudio de los conceptos debe atender en el tiempo a los distintos ámbitos sociales en que se producen, circulan y son utilizados. De los conceptos a las culturas políticas se antoja como un itinerario, con múltiples ramificaciones, particularmente sugerente en el horizonte de la historiografía pos-giro lingüístico, pero no por eso exento de problemas o incertidumbres, como sucede con cualquier movimiento arriesgado.

A él invitaba en cierta manera Koselleck, en la introducción al *Geschichtliche Grundbegriffe* —reproducida más arriba—, cuando caracterizaba con cuatro notas la profunda mutación del universo conceptual en los umbrales de la contemporaneidad: democratización, temporalización, ideologización y politización. Considerar algunos aspectos de la problemática de la cultura política permite apreciar mejor no sólo las aportaciones de Koselleck, sino las cercanías y distancias existentes al respecto dentro de la historia intelectual, lo que podrá enriquecer la perspectiva, evitar algunos problemas y renovar los métodos. No es suficiente con salir de los conceptos básicos (en la acepción de Foucault, a quien se asemeja en esto Koselleck)[2] para

1. J.B. «Kousser, Toward "Total Political History": A Rational-Choice Research Program», *Journal of Interdisciplinary History*, XX, 1990: 521-560. G. Gendzel, «Political Culture: Genealogy of a Concept», *Journal of Interdisciplinary History,* XXVIII, 1997: 225-250.

2. Sobre la proximidad y distancia entre Foucault y Koselleck, véase L. Hölscher, «Hacia un diccionario histórico de los conceptos políticos europeos. Aportación teórica y metodológica de la *Bregriffsgeschichte*», *Ayer*, 53, 2004: 97-108 (pp. 101-102).

abrirse a los discursos y las ideologías (o a los lenguajes políticos según el enfoque anglosajón de la escuela de Cambridge). Se hace necesario ensanchar el campo de análisis, atender a las modalidades no lingüísticas del discurso, y salir del modelo puramente semiótico para enlazar con las prácticas culturales y políticas.

El concepto de ideología

El concepto de ideología cuenta con una historia de largo recorrido, pero ha encontrado dificultad para desprenderse de su sentido más peyorativo. Es un concepto impreciso y ambiguo, esencialmente polémico y a menudo descalificador en su aplicación, hasta tal punto que, como observó Thompson, la ideología suele entenderse como *el pensamiento de otro, no el de uno mismo*.[3] No obstante, el término original, tal y como comenzó a utilizarlo Destutt de Tracy (1796), presentaba un sentido claramente positivo al concebir éste la ideología como un conocimiento superior y socialmente útil, generador de las virtudes cívicas imprescindibles para la estabilidad política: una auténtica *ciencia de las ideas*. La distancia entre ideología y ciencia u objetividad se hizo a partir de Marx insalvable. La ideología no es para él más que una representación falseada de la realidad (en provecho de la clase dominante), una falsa conciencia, una patología social llamada a desaparecer (con el advenimiento del comunismo y el final de la lucha de clases). No es posible aquí detenerse en el recorrido histórico del concepto (de Mannheim a Parsons y Bell, de Benda a Aron, de Gramsci a Althusser) ni contextualizar algunos de sus rasgos. Todavía en 1945, Aron se refería a las ideologías como *religiones seculares,* doctrinas que toman entre los contemporáneos el lugar de una fe desaparecida y que sitúan abajo en la tierra, en la lejanía del futuro, bajo la forma de un orden social nuevo a crear, la salvación de la humanidad. Esa figura de la ideología como nueva doctrina de salvación (y que Aron atribuía esencialmente al marxismo) contrasta, sin duda, con la ciencia de las ideas de Destutt de Traçy.

Desde finales de los años 1960, la historia de las ideas políticas de corte fundamentalmente anglosajón se ha esforzado en recuperar el sentido original y *neutro* de la ideología centrándola en el ámbito político y entendiéndola como un sistema de creencias, valores, ideas o ideales, de carácter normativo y práctico, con acentuado contenido simbólico y capacidad movilizadora, y cuyos contenidos giran fundamentalmente en torno a la organización de la sociedad y del poder político.[4] Su estudio se hace entonces obligado para comprender el discurso político específico de un determinado momento histórico. La ideología se entiende como un fenómeno contemporáneo, producto de las revoluciones políticas liberales, y que establece por consiguiente una discontinuidad con la tradición del Antiguo Régimen. Esta contraposición ideología/tradición apunta la noción de cambio como algo posible y hacedero, a veces ineluctable y cuanto menos deseable, lo que conlleva el abandono de la tradición como norma de acción y la capacidad de pensar el futuro como distinto del presente.[5] En definitiva, la concepción del cambio social y la capacidad de influirlo sería algo característico de las ideologías. Éstas no serían más que modelos de ordenación del futuro y programas de acción para llegar a ello (independientemente de cómo se conciba el futuro: como mera prolongación del presente, como restauración del pasado o como un orden radicalmente distinto).

La aparición del concepto de ideología y su primera carga conceptual quedarían asociados, por tanto, a ese período de transición social y conceptual considerado por Koselleck, entre 1750 y 1850, de quiebra de lo viejo y que actúa como premisa de la contemporaneidad. La ideología requiere, por otra parte, una difusión y consumo de ideas de carácter masivo, lo que también responde a un fenómeno moderno no localizable temporalmente antes de esas

3. J.B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, Polity Press, 1984, p. 1.

4. W.A. Mullins, «On the concept of Ideology in Political Science», *American Political Science Review*, 66, 1972, p. 499.

5. *Ibíd.*, p. 503.

fechas[6] (aunque ejemplos como el milenarismo o la revolución inglesa de 1640 reflejen cuanto menos formas ideológicas embrionarias bien documentadas). Para Leo Strauss, las ideologías surgieron a costa de la filosofía política y de la búsqueda de la verdad, transformada en arsenal de las querellas políticas.[7]

A finales de los años 1980, Hamilton, después de un examen exhaustivo de la literatura sobre el concepto de ideología, identificó hasta 27 elementos definitorios, que examinó y valoró detenidamente, antes de proponer una definición coherente a su juicio.[8] Seguramente cualquier definición será insatisfactoria si se barajan al tiempo una concepción extensiva y otra más restrictiva de la ideología. De ahí que sea más operativo atender a un conjunto de atributos que, desde un plano formal, pueden caracterizar a la función ideológica. De manera sintética, se podrían destacar las siguientes notas o atributos característicos de las ideologías.[9]

1) La *pretensión totalizadora*: las ideologías ofrecen una visión omniabarcante de la realidad, que llega hasta los modelos de conducta. 2) Una *específica concepción temporal*: las ideologías se articulan en una visión dicotómica del presente y el futuro, donde el futuro se concibe como mejora del presente: como tiempo en el que las lacras y limitaciones materiales y morales del ahora, que la misma ideología identifica y condena, desaparecerán o podrán ser adecuadamente controladas (aunque sea bajo el anhelo de un *futuro pasado,* en la terminología de Koselleck). 3) *Reducción de la complejidad*: hacen desparecer las zonas de sombra de las situaciones humanas, las ambigüedades o lo neutro. 4) *Función orientadora de la acción:* las ideologías no aspiran tanto a explicar el universo político como a cambiarlo. 5) *Apelan* por ello *a las masas o a las mayorías,* de ahí que frecuentemente las ideologías no contemplen a las minorías o a los discrepantes más que en términos de sometimiento. Y 6) *emotividad* como forma de apelación, antes que la persuasión personalizada (característica del pensamiento político), lo que afecta al discurso ideológico, llegando a anular a veces la racionalidad, y disminuyendo en cualquier caso la dimensión explicativa y analítica.

Estas notas vienen a ser complementarias de aquellas otras fijadas por Koselleck para los conceptos a propósito del *Sattelzeit*, y permiten orientar de modo básico la investigación y el análisis del discurso o del debate ideológico en contextos históricos y políticos determinados, prestando atención al uso a menudo contradictorio del mismo léxico político entre unas ideologías y otras, y a la interacción entre relaciones de comunicación y relaciones de poder.

¿Ideología o cultura política?

Es indudable que el *giro lingüístico* ha revitalizado el interés por la ideología dentro de la teoría social y política, ayudando a renovar el concepto, como ha observado Norval,[10] pero también ha contribuido a nublar su diferencia conceptual con la cultura política. A la confusión entre ambos conceptos incitó de modo particular Geertz. En *The Interpretation of Cultures* (1973), introdujo un nuevo tratamiento de la ideología que fusionaba dentro del concepto ideas, intereses y comportamientos, al tratar la ideología como un *sistema cultural* socialmente construi-

6. A. Gouldner, *The Dialectic of Ideology and tecnology: The Origins, grammar and future of Ideololy,* Londres, Macmillan, 1976.

7. L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?,* Madrid, Guadarrama, 1970. D. Germino, *Beyond Ideology. The Revival of Political Theory*, Nueva York, Harper & Row, 1967, p. 15.

8. M.B. Hamilton, «The Elements of the Concept of Ideology», *Political Studies*, XXXV, 1987: 17-38.

9. Véase al respecto, además del trabajo de Hamilton, los rasgos definidos, entre otros, por L.T. Sargent, *Contemporary Political Ideologies*, Dorsey Press Hommewood, 1972; M. Selinger, *Ideology and Politics*, Londres, 1973; R. Eatwell y A. Wright, *Contemporary Political Ideologies,* Londres, Pinter Publishers, 1993, pp. 6-10.

10. E. Laclau, «The Death and Resurrection of the Theory of Ideology», *Journal of Political Ideologies*, 1, 1996: 201-220. A.J. Norval, «The Things We Do with Words. Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology», *British Journal of Political Science*, 30, 2000: 313-346.

do. La ideología para Geertz es el contexto *total* de los «acontecimientos, comportamientos, instituciones o procesos», antes que la causa (como asumen los idealistas) o el efecto (como asumen los materialistas y conductistas) de los fenómenos sociales y políticos.[11] La semiótica permitía «describir» (la *thick description* geertziana) la ideología sin necesidad de hacer de ella un «pensamiento» idealista o una «falsa conciencia». Este concepto de ideología vendría a corresponderse o confundirse actualmente con una concepción extensiva de la cultura política. No estaríamos entonces ante el *fin de las ideologías* —según la tesis popularizada en los años 1960 por Lipset y Bell[12]— sino ante una disolución del concepto de ideología dentro del de cultura política, aunque ésta ya no se ajuste a su concepción original, anclada en la tradición politológica de Almond y Verba, que se ha mostrado, en cualquier caso, insuficiente.

En la obra clásica de Almond y Verba (*The Civic Culture*, 1963), basada en el conductismo y el funcionalismo parsoniano, imperaba el afán de indagar las causas de la estabilidad democrática de algunos países y, alternativamente, de los obstáculos con que tropezaban otros para acceder a ella después de 1945 y a partir de la descolonización. Los autores arrancaban de la premisa de que la humanidad tendía indefectiblemente a la universalización de la democracia, y auguraban por ello el advenimiento de una *cultura mundial* basada en la cultura «cívica». En su concepción, la cultura política de una sociedad quedaba asimilada al sistema político que informa los «conocimientos, sentimientos y valores de su población»: las «pautas de orientación hacia los objetos políticos» de la comunidad.[13] La cultura política se entiende como la manifestación de un consenso fundamental respecto a los valores dentro de un sistema político, que define actitudes y comportamientos compartidos. Se considera en términos de identificación general o nacional, y para explicar los valores que quedaban fuera de ese consenso, los autores acudían al concepto de «subcultura».

Dicha concepción no acaba de abrirse decididamente a la cultura ni a la política, y obviaba la cuestión de la historicidad, pues los autores parecían presumir que sus encuestas medían atributos culturales eternos, en lugar de registrar opiniones efímeras sobre un régimen particular en un momento dado. Daban a entender que la cultura política nunca cambia y que nunca varía internamente, lo que propició al calor de la discusión ciertas matizaciones.[14] Verba acabó admitiendo que los cambios culturales puedan deberse a la política, a determinadas manifestaciones prestigiadas de cultura o a subculturas dentro de una comunidad política.[15] Pero todo ello no consiguió disipar el criticismo de los propios politólogos, que acabaron por considerar la categoría de cultura política como una variable de escasa capacidad explicativa.[16] Para Keith Baker —uno de los primeros exponentes del *giro lingüístico* en la historia— la crítica de Margaret Somers a los planteamientos de Almond y Verba fue la más certera.[17] Aun

---

11. C. Geertz, *The interpretations of Culture*, Nueva York, Basic Book, 1973, pp. 193-229.

12. D. Bell, *The End of Ideology*, Nueva York, Free Press, 1960. S.M. Lipset. *Political Man*, Londres, Heineman, 1960.

13. G.A. Almond y S. Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in five Nations,* Princeton, Princeton University Press, 1963 (trad. esp. *La cultura cívica,* Madrid, Euroamérica, 1970). Sobre el contexto de esa obra, véase F.J. Caspistegui, «Political History in the 20th Century: from ostracism to cultural turn», en I. Olabárri y F.J. Caspistegui (eds.), *The Strenght of History at the Doors of the New Millenium,* Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 413-453 (428-434).

14. L. Pye, y S. Verba, *Political Culture and Political Development,* Princeton: Princeton University Press, 1965, pp. 512-560. G.A. Almond, *The Civic Culture Revisited*, Boston, 1980. G.A. Almond y J.G. Powell, *Comparative Politics Today: A World View,* Boston, Litle Brown, 1984.

15. Verba, «On Revisiting The Civic Culture: A Personal Postscript», en Almond, 1980, p. 394.

16. Sobre las críticas a Almond y Verba y el prolongado ascendiente de *The Civic Culture* en la ciencia política americana, véase J. de Diego Romero, «El concepto de "cultura política" en ciencia política y sus implicaciones para la historia», *Ayer*, 61, 2006: 233-266 (pp. 239-247).

17. M.R. Somers, «¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública? Hacia una sociología histórica de la formación de conceptos» (1995), *Zona Abierta*, 77-78, 1996/97: 31-94, y «Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía: el lugar de la cultura política y de la esfera pública» (1995), *Zona Abierta*, 77-78, 1996/97: 255-337.

cuando la óptica conductista-funcionalista aplicada al estudio de la cultura política repunte a finales de los ochenta, con motivo del nuevo escenario suscitado por el colapso del comunismo y la llamada *tercera ola* democratizadora (Huntington), ha sido, en efecto, el enfoque lingüístico-interpretativo, en la línea geertziana, el que ha propiciado en buena manera la renovación del objeto, más de la parte de historiadores y sociólogos que de los propios politólogos, como se manifiesta en el actual debate.[18]

La perspectiva introducida por Geertz favoreció la investigación sobre la dimensión simbólica de la política. Como ilustró Darnton dentro de la historia intelectual americana, el contexto cultural dota a las palabras y a los actos de significados que los estudiosos han de descifrar, sabiendo que los símbolos transmiten múltiples significados y que el significado es construido de diferentes maneras por distinta gente.[19] La cultura deja de ser entendida como algo reificado y nítidamente delimitado, según hacía el conductismo. Las distintas formas de la política —del discurso político a la práctica política— se abren a múltiples lecturas convertidas en textos simbólicos. La metáfora del texto deja, sin embargo, de ser una simple figura o instrumento metodológico para la historiografía más tributaria del *giro lingüístico* y del estructuralismo saussureano, puesto que éste acaba negando cualquier realidad situada más allá del discurso. Keith Baker enfatizó el punto de inflexión que supuso este enfoque lingüístico en el planteamiento de la cultura política. La propia definición que él ofreció de la misma, como conjunto de discursos o prácticas simbólicas, constituiría, en ese sentido, un claro referente.[20] Para él se trata de distinguir entre diferentes prácticas discursivas, más que entre fenómenos discursivos y no discursivos; y el cambio político no es, esencialmente, a su juicio, sino una cuestión de cambio lingüístico.

Las distancias con Koselleck, que no admitía la negación de una realidad extra-lingüística ni consideraba el cambio conceptual al margen o fuera del cambio social, son claras, aunque el alemán no esté en su horizonte. Baker sí se apoya, no obstante, en una de las cabezas de la escuela de Cambridge, Pocock (no Skinner), para responder a la objeción general de que su enfoque transforma a los individuos y grupos en meras funciones discursivas, negando así la posibilidad de la acción humana. Entre las objeciones concretas planteadas se encuentran las de historiadores culturales como Darnton o Chartier. El primero le reprochó que no se planteara la necesidad de estudiar el paso de las ideas a la acción, ni tomara en cuenta todo el abanico de ideas y sentimientos considerados por la historia de las mentalidades de *Annales*, que Darnton conocía bien,[21] escuela sobre la que ironiza Baker en su respuesta. Más combativo se muestra con Chartier, una vez que el francés había tomado claras distancias con el *giro lingüístico* en la historia (y aun con Geertz), pese a haber realizado en ese campo un papel de intermediación entre ambas orillas del Atlántico.[22] Baker desacredita los argumentos de Chartier sobre la irreductibilidad de la experiencia al discurso, invoca a Joan Scott y apunta, en todo caso, a William H. Sewell como vía media entre quienes toman el discurso como punto de partida y quienes otorgan prioridad a lo social.[23]

Llama la atención que Koselleck siga siendo el gran ausente entre los historiadores del *giro lingüístico* que se erigen ahora en conductores de los nuevos rumbos historiográficos, lo que viene a corroborar la necesidad que éstos sienten de justificar su propia posición, antes

18. S. Welch, *The Concept of Political Culture*, Nueva York, 1993. M.L. Morán, «Sociedad, cultura y política», *Zona Abierta*, 77-78, 1996/97: 1-29. R.P. Formisano, «The concept of Political Culture», *Journal of Interdisplinary History*, XXXI: 3, 2001: 393-426.

19. R. Darnton, *The Kiss of Lamourette: reflections in Cultural History*, Nueva York, Faber, 1990, p. 330.

20. K.M. Baker, *Inventing the French Revolution,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-11.

21. R. Darnton, *The Forbiddden Best-Sellers of Pre-revolutionary France*, Nueva York, Norton, 1995, p. 178.

22. Véase mi otro artículo en este monográfico. Baker se centra en un artículo de Chartier, «L'histoire entre récit y connaisance» (1994), reproducido en R. Chartier, *Au bord de la falaise*, París, Albin Michel, 1998, pp. 87-107.

23. K.M. Baker, «El concepto de cultura política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa», *Ayer*, 62, 2006: 89-110 (pp. 97-98, 105-106).

que la voluntad de abrirse a un debate verdaderamente enriquecedor, a diferencia quizá de lo que sucedió con *Annales* con ocasión del *giro crítico*. En ese sentido, Baker induce a cierta confusión cuando establece una esencial cercanía entre su enfoque de la cultura política y el trabajo de François Furet. Ciertamente Baker figura como coeditor (al lado de C. Lucas, Furet y M. Ozouf) de los tres volúmenes sobre *The French Revolution and Modern Political Culture* (Oxford, 1987-1989) preparados a raíz del bicentenario de la revolución, hecho conmemorativo coincidente con la caída del muro de Berlín y que ha contribuido igualmente a revitalizar el interés por la cultura política. Pero está claro que el enfoque lingüístico de Baker no se corresponde con los planteamientos de Furet ni con la tradición a que pertenece, como se deduce ya de la reseña efectuada por Lynn Hunt en 1981 de la obra de Furet, *Penser la Révolution française* (1978),[24] libro que sin duda ha marcado un hito en la nueva aproximación a la cultura política. A la colaboración previa entre Furet y Koselleck se ha referido en estas páginas Caspistegui.

Es en Francia, y a partir de Furet, donde más propiamente se puede reconocer una tercera vía, entre el enfoque conductista-funcionalista y el lingüístico-interpretativo, en el tratamiento de la cultura política. De esta manera, la cultura política como objeto, contribuyendo eficazmente a su renovación, vendría a constituir una de las principales aportaciones de la llamada *historia conceptual de lo político* (Rosanvallon), que no es sino la principal referencia francesa de la historia de los conceptos (más allá de la *historia lingüística de los usos conceptuales* de Guilhaumou).[25]

La aproximación francesa a la cultura política

El estudio de lo político no ocupó un lugar significativo en el entorno de la escuela historiográfica de *Annales* y de la antigua VI Sección de la EPHE (luego EHESS) hasta los años 1970. Como el propio Rosanvallon ha explicado, la concurrencia allí de tres historiadores —Furet, Nora y Julliard— y dos filósofos —Claude Lefort y Castoriadis— fue a esos efectos fundamental. El seminario que impulsaron desde 1977 y hasta 1985, en que comenzó a funcionar el instituto Raymond Aron, reunió a un núcleo de allegados (P. Rosanvallon, M. Gauchet, P. Manent, K. Pomian) que han destacado particularmente en el desarrollo de estos estudios. En el caso de Rosanvallon, el ascendiente de Furet y Lefort sobre su trabajo es directo.[26] Así, antes de que el debate americano hubiese proporcionado las matizaciones de Almond y Verba sobre su concepto de cultura política, en Francia, el propio Rosanvallon estableció sin grandes pretensiones teóricas, en un libro temprano de carácter ensayístico, publicado en 1977, algunos límites conceptuales que venían a recoger el enfoque del mencionado grupo, y que resultan atractivos en términos de investigación. Rosanvallon plantea con claridad, desde el primer momento, el contraste entre ideología y cultura política, intentando contraponer los términos, a diferencia de Geertz.

Rosanvallon entiende por cultura política un conjunto de elementos heterogéneos —principios teóricos e ideológicos, mitos, representaciones, acontecimientos de referencia, prácticas— articulados alrededor de una concepción dominante de la organización de la sociedad y del Estado, y que incluye una representación y estrategia del cambio social. La cultura política se erige así en un lugar de paso obligado para hacer emerger una nueva teoría y una nueva práctica del cambio social. La fuerza de la cultura política radica precisamente en la relativa heterogeneidad de los elementos que la componen, a diferencia de la

24. *History and Theory*, 20, 1981: 313-323.

25. J. Guilhaumou, *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006.

26. P. Rosanvallon, «Le politique», en J. Revel y N. Wachtel, *Une école pour les sciences sociales*, París, Cerf-Editions de l'EHESS, 1996, pp. 299-311. P. Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, México, FCE, 2003, pp. 9-10.

ideología que mira a la racionalización y a la homogeneidad, y resulta por ello insuficiente para dar cuenta de la relación que se establece entre la práctica y las relaciones sociales. La cultura política es un término que permite relacionar una serie de fenómenos que el concepto de ideología tiende, por el contrario, a separar (lo que inhabilita a ésta, en último instancia, para obrar el cambio social, aunque lo pretenda). La cultura política no responde, por consiguiente, a una construcción conscientemente elaborada sino que es, ante todo, un «hecho social» que evoluciona con la sociedad y se transforma con ella, al contrario de la ideología que se presenta a sí misma como carente de historia. Para esta contraposición entre cultura política e ideología, Rosanvallon se inspira en Gramsci y Sorel (sus respectivas visiones del «sentido común» y de los «mitos»).[27]

Posteriormente, Rosanvallon ha desarrollado esa idea de hecho social aplicada a las racionalidades políticas como el «trabajo permanente de reflexión de la sociedad sobre ella misma» (intentando evitar la imagen durkheimiana de una macro-conciencia exterior a los actores), de donde derivan los sistemas de representación que definen la manera en que una época, un país o los grupos sociales conducen su acción y contemplan su futuro. Ésta sería la materia de su propuesta de historia conceptual de lo político, la historia de ese *trabajo* operado por la «interacción continua entre la realidad y su representación», definiendo *campos histórico-problemáticos*, y que, como él mismo afirma, toma de la historia de las mentalidades el deseo de incorporar el conjunto de los elementos que componen este «objeto complejo que es una cultura política». Con un método que califica como *interactivo, comprensivo* (en el sentido weberiano) y *empático*, se trata, en definitiva, de analizar la manera en que una cultura política, las instituciones y los acontecimientos trabajan, unos en otros, recíprocamente, sin desatender a los actores: reconstruyendo el modo en que éstos elaboran su comprensión de las situaciones, de las posibilidades y límites que estructuran implícitamente su horizonte, y el pensamiento de su acción, pero sin ignorar los ángulos ciegos que manifiestan las propias contradicciones de los actores o de los autores (una empatía controlada).[28]

Aun alejado de la discusión acerca del *giro lingüístico* en la historia, algunas afirmaciones de Rosanvallon de 1977 —antes, por tanto, de que se incoase ese debate entre los historiadores intelectuales— adquieren cierta significación en el marco de la historiografía post-giro lingüístico, particularmente cuando el francés abogaba por reevaluar la relación teoría-práctica y, muy en concreto, por «devolver a la práctica y a la experiencia todos sus derechos», expresiones que podrían ponerse en boca de los actuales defensores de la *teoría de la práctica* o del *giro material*.[29] Rosanvallon, por otra parte, no deja de referirse a los trabajos de Skinner, con quien reconoce cierta deuda, pero estableciendo sus propias distancias con él.[30] Algo parecido hace Gérard Noiriel con Rosanvallon, aunque a quien reconoce aquél es a Koselleck. Noiriel, como Chartier, rechaza la ambición totalizante alrededor de lo político que advierte en Rosanvallon (y que Chartier a su vez ha criticado a propósito de Gauchet), lo cual, por contraste, manifiesta el vigor que adquiere el estudio de lo político dentro del entorno de *Annales* y la reacción que ello suscita en otros historiadores sociales de la propia EHESS (recelosos de que ese enfoque del problema global de lo político privilegie una visión de lo social como lo instituido históricamente en la experiencia política). Para Noiriel la historia intelectual preconizada por Rosanvallon, al pretender comprender lo político como el lugar de trabajo de la sociedad sobre ella misma, sobrepasa los límites de lo que realmente esa historia puede aportar al conocimiento. Pero sobre todo, critica que Rosanvallon se apoye para su propia reflexión en conceptos en su mayoría ignorados o muy poco utilizados por los actores de la época estudiada: esa «indiferencia hacia el lenguaje de los actores» sería

27. P. Rosanvallon y P. Viveret, *Pour une nouvelle culture politique*, París, Le Seuil 1977, pp. 7, 33-34.

28. P. Rosanvallon, «Pour une histoire conceptuelle du politique», *Revue de Synthèse*, IV/1-2, 1986: 93-105 (pp. 100-102). *Por una historia conceptual de lo político*, p. 48.

29. Rosanvallon y Viveret, 1977, p. 92. A la «teoría de la práctica» y el «giro material» me he referido en mi primer artículo.

30. Rosanvallon, 1986, pp. 104-105.

la prueba del fracaso de esa ambición, considera Noiriel, en contraposición con el proyecto de sociohistoria que él ampara, y que incluiría el lenguaje como objeto de análisis, siguiendo las recomendaciones metodológicas de Koselleck para la historia social, de alguna manera ya incoadas por los fundadores de *Annales*.[31]

Con todo, Rosanvallon ha continuado defendiendo *lo* político (no *la* política) como el campo fundamental donde se entrelazan discurso y acción, y que remite al hecho de la existencia de una *sociedad* que aparece ante los ojos de sus miembros formando una totalidad provista de sentido. Pero lo político además de un *campo* define también un *trabajo*: el proceso por el cual ese agrupamiento humano adquiere progresivamente los rasgos de una verdadera comunidad. En el fondo, su pretensión de análisis *globalizante* no está muy lejos de lo que Guizot y otros liberales del siglo XIX definieron como historia de la *civilización*. La historia manifiesta las antinomias constitutivas de la «cosa misma» de lo político y conduce al «concepto»: la historia es «la *materia* y la *forma necesaria* de un pensamiento total de lo político». Las representaciones y las ideas constituyen ellas mismas una materia estructurante de la experiencia social. Pensar lo político y hacer la historia viva de esas representaciones se superponen en su enfoque de la cultura política, que desde el punto de vista del discurso no se limita al análisis y comentario de las grandes obras —como pueda hacer la historia de las ideas—, sino que incorpora el modo de lectura de esos grandes textos teóricos, la recepción de las obras literarias, el análisis de la prensa y los movimientos de opinión, la difusión de los panfletos, la elaboración de los discursos de circunstancias, la fuerza de las imágenes, los ritos y las canciones, etc. Partiendo de esta visión del discurso particularmente orientado a la acción, Lucien Jaume ha elaborado el concepto de *ideopraxia*.[32]

La reflexión más reciente de Rosanvallon ha hecho hincapié en la problemática de la temporalidad, donde cabe reconocer tanto la impronta de *Annales* como de Koselleck. La política está también armada de tiempo social, simultáneamente marcado por el arraigo de la memoria y por la impaciencia de la voluntad, que es invención, algo que no puede separarse del fenómeno de las generaciones. El escenario político, la democracia esencialmente, registra una «tensión entre temporalidades», una «conjugación de tiempos», la cual es fuente de perplejidades y de conflictos. Las formas de la democracia mantienen una relación con la «pluralidad del tiempo». Ésta va necesariamente unida a la «multiplicidad de temporalidades que constituyen la experiencia humana», y resulta un factor clave de la indeterminación democrática, lo que repercute en una «crisis permanente del lenguaje político». Rosanvallon recuerda con Condorcet, pero podía haberlo hecho con Koselleck, que «la alteración del sentido de las palabras habla de una alteración en las propias cosas». La ideología vendría a ser entonces la «manifestación más evidente perversa de un divorcio calculado o consentido entre las palabras y las cosas». Desentrañar toda esta problemática es trabajo del historiador, en un camino cruzado con quienes se afanan en «explorar las palabras y dominar por medio del lenguaje una realidad opaca».[33] Finalmente, la crítica de Noiriel parece haber surtido efecto.

Algunos problemas

Pero la reflexión francesa sobre la cultura política no se reduce al polo de *Annales* y de la EHESS. El grupo impulsado por Rémond desde la Universidad París X-Nanterre y la *Fondation Nationale des Sciences Politiques* también ha contribuido a ella buscando, no ya pensar en bloque lo político, sino profundizar en la comprensión de los momentos y de las fuerzas

---

31. G. Noiriel, «Socio-histoire d'un concept. Les usages du mot "nationalité" au XIXè siècle», *Genèses*, 20, 1995: 4-23 (pp. 4-6). *Introduction à la socio-histoire*, París, La Découverte, 2006.

32. Rosanvallon, 2003, pp. 15-16, 27, 42-48. L. Jaume, «El pensamiento en acción: por otra historia de las ideas políticas», *Ayer*, 53, 2004: 109-130.

33. Rosanvallon, 2003, pp. 51-52, 55-60.

estructurantes de la vida política (los conflictos, las elecciones, los partidos, los medias, las clases sociales, la memoria).[34] Sirinelli se ha preocupado de situar la cultura política dentro de la amplia zona de contacto entre el objeto cultural y el político, pero sin llegar a superponer ambos objetos como otros han hecho reduciendo la política a un simple componente de la cultura[35] (el mismo concepto de cultura como «civilización», relanzado con la obra de Norbert Elias,[36] induce a la integración y «desaparición» inmediata de la política por la vía indirecta de las instituciones o de las ideologías). No se trata, en opinión de Sirinelli, de disolver el objeto político, ni el cultural, sino por el contrario de admitir la especificidad de los dos sin desconocer la comunicación existente. La cultura política se orienta por instinto a las grandes cuestiones de la política (autoridad, poder, fuerzas, ideas y sensibilidades políticas) y queda expuesta, a su vez, a la atmósfera densa de la cultura (donde se distinguen y desenvuelven las formas de representación del mundo). La cultura política surge y se transmite por simple ósmosis de lo cultural y lo político. Los valores y creencias de una sociedad, particularmente, están en régimen de copropiedad entre la política y la cultura. Sirinelli, como Rosanvallon limita el poder de las grandes ideologías. Las culturas políticas no son simples degradaciones de las ideologías, aunque la integración de éstas en las culturas políticas no se opere nunca sin alteraciones.[37]

Sin embargo, esta distinción pierde aquí fuerza, o al menos puede parecerlo, en la misma medida que se entiende que las culturales políticas —en cuanto objeto cultural y político— son un fenómeno plural y evolutivo, y en constante confrontación dentro de un mismo escenario nacional. Serge Berstein ha recalcado este aspecto en oposición a Almond y Verba.[38] Se tiende a prescindir de aquella identificación general o nacional y, como nuevo enfoque sustitutivo, se pone el acento en la pluralidad: antes que culturas políticas nacionales derivadas de tradiciones específicas, que harían de la nación o de la comunidad política un conjunto relativamente homogéneo e indiferenciado, lo que se observa coincidiendo en un mismo espacio y momento histórico, son culturas políticas plurales, con concepciones opuestas del poder, que contemplan la sociedad y su evolución de manera antitética, y que reclaman valores antagonistas, aunque puedan participar igualmente de rasgos comunes. Bernstein invierte así la perspectiva de Almond y Verba poniendo en primer plano el concepto que éstos manejaron de «subcultura» política frente al de cultura política «nacional», que quedaría relegado en el mejor de los casos a un segundo lugar (al no querer identificar la cultura política con el «carácter nacional», se acaban perdiendo los ingredientes específicos de una «cultura política nacional»). Dicha inversión resulta, en efecto, problemática, pues la pluralización de las culturas políticas, el uso en plural del término, favorece a la postre su confusión y asimilación con el de ideologías. Habría un «tic idiomático» en la generalización de su uso en vez de ideología, según han hecho notar Cuche o Demetrio Castro.[39]

La temporalización, la afirmación del carácter procesual de la cultura política, su consideración de hecho social o de producción sociohistórica que evoluciona y se transforma con la sociedad en el curso del tiempo (la idea de trabajo —pensamiento y acción— de la sociedad sobre ella misma de Rosanvallon, frente a la concepción más esencialista de Almond y Verba), no es algo que lleve necesariamente a la disgregación de la cultura política y

34. R. Rémond (dir.), *Pour une histoire politique,* París, Seuil, 1988 (el índice de esta obra, que se suele citar como el principal referente de la rehabilitación de lo político en Francia, no recoge la cultura política entre los temas privilegiados, aunque sí da entrada a los intelectuales, a las ideas y al vocabulario político).

35. B. Badie, *Culture et politique*, París, Éconómica, 1983.

36. N. Elias, *El proceso de civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. esp., México, FCE, 1988.

37. J-F. Sirinelli, *Histoire des droites en France. 2) Cultures politiques*, París, Gallimard, 1992, pp. 2-3.

38. S. Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, París, Seuil, [2]2003, pp. 22-30. P. Bréchon, A. Laurent y P. Perrineau, *Les cultures politiques des Français*, París, Presses de Sciences-Po, 2000.

39. D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, París, La Découverte, 2001, pp. 98-99. D. Castro, «Sobre líderes, élites y cultura(s) política(s)», *Ayer*, 65, 2007: 295-313 (p. 310).

que exija la pluralización del concepto. Al contrario, para que la confrontación política sea inteligible resulta obligado referirse a un marco conceptual y de representaciones mayor compartido. La extensión y reproducción del término, sin límite alguno (habría incluso distintas culturas políticas dentro de un determinado movimiento ideológico, político o social), acaba por inutilizar el concepto y el objeto, eliminándose la posibilidad misma de hacer historia de la cultura política. Si lo característico de la cultura política es su virtualidad de aglutinar un conjunto de elementos heterogéneos (ideas, valores, mitos, ritos, símbolos, imágenes, movimientos de opinión, actitudes comportamientos), la atomización de las culturas políticas reduce entonces la propia potencialidad explicativa del concepto, por mucho que simplifique el problema del anclaje, al que se ha referido particularmente Cenaï dentro del grupo de Nanterre. Cenaï parte de la noción de *contextos de experiencia y de actividad de los actores,* heredada de Weber y A. Schütz, campos de experiencia donde se perfilan horizontes de expectativa y memorias —subraya citando expresamente a Koselleck—, para hacer de las *organizaciones*, los *territorios* y las *memorias* los tres modos y soportes fundamentales donde se anclan o se inscriben las culturas políticas, pero sin que Cenaï llegue a contemplar una articulación entre ellos, ni en último término entre espacio y tiempo.[40]

Con todo, Berstein[41] ha precisado cuatro elementos constitutivos de la noción de cultura política, de interés metodológico y que ayudan a valorar a la postre (aunque Bernstein no se lo plantee) las cercanías, pero también las distancias respecto a la ideología, atendiendo a las notas específicas de ésta señaladas arriba.

1) La cultura política supone una *visión global del mundo y de su evolución*. Esta nota se corresponde con la pretensión totalizadora de las ideologías. Pero no son únicamente las élites ilustradas las acreedoras de una cultura política, ni ésta se manifiesta exclusivamente en discursos intencionados. En el ámbito cotidiano se encuentran expresiones naturales de esa visión del mundo sin que quienes formulan esos juicios tengan necesariamente conciencia de ser portadores de concepciones globales de la sociedad, que reclaman para sí las diferentes ideologías.

2) Esas visiones del mundo comportan una *instrumentalización de la historia,* a través de contenidos e imágenes históricas, en beneficio de cada cultura política. Momentos clave, textos fundadores, acontecimientos simbólicos, hombres célebres y ejemplares, las mismas fechas o nombres pueden ser incluso disputados como expresión de valores contradictorios por culturas o subculturas políticas antagonistas. La historia es alquimia que transforma de modo operativo los hechos del pasado en armas para el presente. Si la ideología se proyecta desde el presente de forma optimista hacia el futuro, la cultura política hace descansar mucho más el elemento imaginativo en la memoria de la historia, por más que se inscriba en el presente y que los patrones de lectura propuestos se abran a aspiraciones concretas.

3) En primer lugar, en lo que concierne a la *naturaleza del régimen político* y al ordenamiento del Estado. Un sistema político no es nunca un simple ordenamiento institucional. Las ideas, las creencias, los valores, la memoria histórica obtienen traducción en la organización política y del Estado: en su proceso de construcción o consolidación, y en los proyectos alternativos con vistas a su transformación o sustitución, que puedan existir en otros grupos de la comunidad o nación. Aunque no se limiten únicamente a ello, las culturas políticas, como las ideologías, no dejan nunca de señalar modelos de la ordenación apetecida del mundo político.

4) Pero toda cultura política coherente comprende una *representación de la sociedad ideal,* de los medios para alcanzarla y del lugar que deben ocupar en ella las gentes, a cuya consecución se orienta la acción política de los mantenedores de dicha cultura política. En este sentido, aunque entre la ciudad ideal y la realidad quepa establecer un foso evidente, la cultura política no busca operar una reducción de la complejidad, como sucede con la ideo-

40. D. Cefaï, «Expérience, culture et politique», en *Cultures politiques*, París, PUF, 2001, pp. 93-116 (p. 95).
41. Berstein, 2003, pp. 16-20.

logía, sino proporcionar una clave de inteligibilidad de los hechos cotidianos y de las soluciones ideadas para resolver las dificultades concretas de hombres y mujeres.

Desde esta perspectiva, las grandes ideologías no son sino un componente más de una química compleja, y son perceptibles sus limitaciones: las ideologías carecen de un anclaje en el tiempo y en las aspiraciones sociales, y de capacidad operativa sobre grupos importantes y heterogéneos (según sugería Rosanvallon). Una memoria específica, un vocabulario propio, una sociabilidad particular, ritualizada o no, son aspectos no menos importantes que las ideologías a la hora de definir una cultura política. Los factores religiosos, la organización de la escuela, los asuntos militares, las reglas morales, la creación estética son aspectos que no pueden evitar apreciaciones y prácticas propiamente políticas, y que se iluminan mucho mejor a partir de la realidad de las culturas políticas.

En síntesis, se entienda la cultura política como la manifestación de un consenso fundamental respecto a los valores dentro de un sistema político, que define actitudes y comportamientos compartidos, y distingue «subculturas» para referirse a los valores que quedan fuera del consenso (según la visión clásica de Almond y Verba); o se prescinda de esa identificación general o nacional y lo que se contemple siempre, en un mismo contexto espacial y temporal, sean distintas culturas políticas con diferentes proyectos en confrontación (según la visión última de Berstein); el concepto de cultura política siempre incluye actitudes y opiniones que no son necesariamente conscientes ni sistemáticas, y que proceden de muy diversas fuentes. Consciencia y sistematicidad discursiva, por escasa que sea, son entonces atributos y requisitos de las ideologías. En ningún caso, las ideologías se pierden o se diluyen completamente en las culturas políticas. La cultura política, en su globalidad, implica una competencia cultural fundada «menos en la conciencia discursiva que en la práctica», en palabras de Giddens.[42] Pero la ideología subyace en ese *habitus* referido por Bourdieu,[43] entendida no ya como un discurso que justifica intereses establecidos, ni como distorsionadora de la realidad, sino como un recurso cultural que define o imagina, que construye la realidad social preparando así para la acción. Por más que la vida sobrepase la capacidad del lenguaje, del discurso y de la cultura en general para dar cuenta de ella, como ha recalcado Sahlins.[44]

El nudo del imaginario

Se entiende así que la nueva teoría de la ideología haya aproximado el concepto de ideología al de mito e imaginario. Con ello se subraya el rechazo de la idea de *sociedad* como un objeto naturalizado y dado de análisis, al tiempo que se pretende extender el estudio de la ideología a los mecanismos que hacen posible la ilusión. La idea de ilusión no se aleja de la ideología. La sociedad está atravesada por el antagonismo, manifiesta una unidad precaria, que es en esencia discursiva y desde ahí articuladora de relaciones y prácticas, argumentan Laclau y Mouffe.[45] Desde esa perspectiva, el trabajo del mito consiste en reestablecer el cierre allá donde el orden social se encuentra dislocado. En el análisis de Zizek sobre la ideología, vista a través de la lente lacaniana, el mito o la fantasía es un nuevo principio de lectura que intenta reconstruir lo social como algo efectivamente dado, o que mantiene y enmascara las divisiones dentro de la sociedad. La especificidad de la *ilusión ideológica* consiste entonces

42. A. Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p. 8.

43. P. Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990, pp. 154-157

44. M. Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*, Nueva York, Zone Books, 2000, introducción (pp. 9-33).

45. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres: Verso, 1985. E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Londres, Verso, 1990. E. Laclau (ed.), *The Making of Political Identities*, Londres, Verso, 1994.

en que proyecta sobre el imaginario la ausente e imposible plenitud de una comunidad.[46] La ideología no es una simple representación ilusoria de la realidad, sino más bien la realidad misma que ya ha sido concebida como ideológica, en el decir de Zizek.[47] Se vuelve así a la cuestión primera de la relación entre modernidad (o contemporaneidad) e ideología. Antes que Zizek, y respondiendo de manera precisa a esa cuestión, Claude Lefort valoró cómo la necesidad de proporcionar una imagen o representación de la unidad de la sociedad, de la que esa sociedad carece, es una característica de un tipo específico de sociedad en la cual la comprensión de la realidad social no ésta mediada por algún principio trascendente de orden, presentándose así la ideología como una alternativa a la religión en su capacidad de proveer de estructuras de inteligibilidad.[48] También Koselleck ha ilustrado suficientemente esta dimensión, de modo muy sugerente al tratar de los conceptos de progreso y declive.[49]

Sobre la problemática del imaginario social ha vuelto Charles Taylor, retomando la reflexión francesa de Castoriadis o Bazko de los años 1970-1980, o la de Benedict Anderson en los noventa.[50] El imaginario, al igual que la cultura política, remite a la gente corriente y a la vida cotidiana: apunta al «entendimiento común que nos permite desarrollar las prácticas colectivas que informan nuestra vida social», con una clara función legitimadora, sostiene Taylor. Incorpora una «idea de las expectativas» que tenemos unos con respecto a otros, y una «cierta noción del tipo de participación que corresponde a cada uno en la práctica común». El término imaginario, no obstante, «va más allá de la idea inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares»; se refiere más bien al conjunto de supuestos, generalmente implícitos, a la «concepción de fondo» que da razón de la naturaleza y del modo de interacción humana prevaleciente en una situación histórica dada. La relación entre concepciones (ideas y creencias) y prácticas no es unidireccional. «Si la concepción hace posible la práctica, es porque la práctica encarna en gran medida dicha concepción», afirma Taylor. El imaginario se refiere a la comprensión implícita del espacio social y no tanto a su descripción teórica, aunque una teoría (o ideología) puede penetrar en un imaginario social y llegar a transformarlo.[51] En definitiva, el imaginario es lo que nos permite orientarnos, comunicarnos y actuar en el espacio público; inspira un lenguaje, un ritual y un código de comportamiento, y no puede obviarse en el estudio de la propia transformación del mundo social.

La noción de imaginario viene a certificar la distinción entre lenguaje y realidad, y la importancia no sólo de los cambios lingüísticos o discursivos, sino de las transformaciones materiales en que se inscriben dichos cambios, como valoró siempre Koselleck (y ha comenzado a hacerlo la historiografía post-giro lingüístico). Este concepto de imaginario, que consigue anudar elementos diversos como teoría, ideología, mito, representación, práctica y construcción de la realidad social alrededor de la propia inteligencia de la cultura política, no sólo está implícito en Koselleck, sino que —no es exagerado decirlo— sus propias reflexiones contribuyen claramente a enriquecerlo, y a hacerlo mucho más operativo en términos de investigación. Las ya muchas veces referidas categorías de «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa» —que introducen la experiencia del tiempo tanto en los conceptos como en las prácticas, con significaciones éticas y políticas permanentes— resultan en ese sentido fundamentales.[52] El poder del imaginario como configurador de mundos está

---

46. Laclau, 1996, pp. 206 y 219. Norval, 2000, pp. 328-330.

47. S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, p. 21. *The Plague of Fantasies*, Londres, 1997 (*El acoso de las fantasías*, México:, Siglo XXI, 1999).

48. C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1986, pp. 181-236.

49. Esas páginas pueden leerse a continuación en este monográfico.

50. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société,* París, Le Seuil, 1975. B. Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, París, Payot, 1984. B. Anderson, *Comunidades imaginadas*, trad. esp. México, FCE, 1993.

51. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 37-45.

52. Sobre esas categorías de Koselleck me basé principalmente hace años para precisar el concepto de imaginario y traducirlo en operaciones definidas de investigación. J.M. Sánchez-Prieto, *El imaginario*

unido no sólo a su capacidad de articular ideas y prácticas, sino también de anudar tiempos, y de alterar un determinado *régimen de historicidad*, en la terminología de Hartog. El propio diálogo de Ricoeur con Koselleck, al que se ha referido Dosse, retoma la imagen del triple presente agustiniano (el presente del pasado: la memoria; el presente del presente: la visión; el presente del futuro: la esperanza o la expectativa).[53] Todo un programa de investigación, aplicado a un espacio-tiempo determinado, por cuanto esa tridimensionalidad se superpone a la triple pregunta de la identidad, interpelando al actor y exigiéndole una triple respuesta (la visión de *quién soy,* referido al individuo, grupo o comunidad; la memoria *de donde vengo;* y la expectativa del *adónde vamos,* siempre en plural). El imaginario como alma de la cultura política aúna los elementos heterogéneos de que ésta se compone, y explica el carácter construido y dinámico de la identidad colectiva. La identidad, lejos de ser una cuestión metafísica, es un artificio de la experiencia humana: mundo, utillaje y arte; algo que se construye y algo imaginado, en un contexto espacial y temporal que varía social, económica y políticamente, que nunca es puramente natural o neutral, que se halla entresurcado de mallas de sentido y relaciones de poder, como invita a considerar Marramao en estas mismas páginas.

Es profundizando en esta dimensión, que nos devuelve a la importancia de los conceptos y del análisis del discurso,[54] como se puede mejorar realmente el estudio de la cultura política. No hay cultura política que no obedezca a las experiencias y expectativas de los hombres agentes o pacientes. La cultura política, en singular, más que juegos de lenguaje, manifiesta un *juego de imaginarios* —residuales, dominantes y emergentes— asociado a la propia dinámica del mundo de los predecesores, de los contemporáneos y de los sucesores,[55] que conviven en todo presente histórico. Uno de los rasgos principales de la cultura política es situarse en la encrucijada de los comportamientos individuales y colectivos. Resulta de esta manera una herramienta fundamental para la caracterización de actores colectivos «reales» (no abstractos o ideológicos),[56] y aun para definir mejor la función del intelectual en la relación entre las «élites» y las «masas». La individualidad, la fuerza y destello del genio, no representan muchas veces sino la capacidad de orientarse en la atmósfera colectiva, en la nebulosa del siglo; la facultad de leer y escuchar en el estruendo del espacio público; el arte de traducir con perspicacia el espíritu, el tiempo generacional en que se viaja por la historia. La política como conversación compromete a toda la sociedad, no se aquieta en los límites estrechos de las instituciones políticas y de los grupos de comunicación u opinión, como sugirió Habermas,[57] por importante que sea su función creadora y socializadora de discursos. La influencia directa del entorno en la formación de la identidad política, no niega la capacidad individual ni la libertad personal. El juego de interdependencias y relaciones entre individuo y sociedad, la presencia inquietante del poder u otros condicionamientos históricos y sociales que pesan en la construcción de las representaciones colectivas y en la toma de conciencia política encaminada a la definición y eficacia de la acción humana, esas mismas dependencias o constricciones son las que permiten afirmar la libertad real, ejercida, del individuo frente a la presión u opresión de los mitos. Koselleck lo ha hecho considerar sin simplificaciones de ningún tipo. A su luz, los artículos que siguen ejemplifican únicamente algunos aspectos.

---

vasco. Representaciones de una conciencia histórica, nacional y política en el escenario europeo, 1833-1876; prólogo de Ch.-O. Carbonell, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias, 1993.

53. P. Ricoeur, *Temps et Récit,* París, Le Seuil, 1983-1985, vol. 2, p. 28.

54. Christian Nadeau ha realizado en estas páginas el otro movimiento.

55. A. Schütz, *The Phenomelogy of the Social Word*, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

56. Véase F.X. Guerra, «El renacer de la historia política: razones y propuestas», en J. Andrés-Gallego (dir.), *New history, nouvelle histoire: hacia una nueva historia*, Madrid, Actas, 1993, pp. 221-245 (229-238).

57. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1994.

Neu-Zeit. Modernidad y experiencia del tiempo*[1]

GIACOMO MARRAMAO

Reinhart Koselleck
in memoriam

RESUMEN. *El texto de Giacomo Marramao reconstruye la importancia que ha tenido el diálogo con la «semántica de los tiempos históricos» de Reinhart Koselleck para plantear su reflexión sobre el «racionalismo occidental» (M. Weber), centrada en el teorema de la secularización. Evidenciando los puntos de intersección entre la dimensión genealógica y la dimensión teórica de su investigación (consignadas en obras bien conocidas internacionalmente: de «Poder y secularización» a «Cielo y tierra», de «Pasaje a Occidente» a «Kairós» y «Minima temporalia»), Marramao parte de la tesis de la polivalencia semántica de la categoría de Moderno como Neu-Zeit: un «tiempo nuevo» marcado por una visión futurocéntrica que, bajo el impulso de un crecimiento económico y de una innovación tecnológica cada vez más acelerada, restringe progresivamente el «espacio de experiencia» y dilata desmesuradamente el «espacio de expectativa»: acabando así por dar lugar a aquel síndrome del «futuro pasado» que ha llevado a muchos a definir nuestra contemporaneidad global como época de las «pasiones tristes». Para superar esta patogénesis de la experiencia, Marramao argumenta —contra la «jerga de la autenticidad» de Bergson y Heidegger, que proponen con matices diversos una forma pura de temporalidad, más originaria respecto a sus representaciones/espacializaciones— la inseparabilidad del nexo tiempo-espacio. Y —refiriéndose por un lado al arte, y por otro a los paradigmas sistémicos de la física post-einsteniana y de la biología— reconduce la estructura del tiempo a un plano aporético e «impuro», donde la dimensión del espacio vivido y del acontecimiento constituyen el elemento formal para repensar sus paradojas.*
PALABRAS CLAVE: *Neu-Zeit. Modernidad. Temporalidad. Experiencia. Espacio, tiempo.*

1. Aporías de la actualidad

Un serio asunto apremia tras la recientemente renovada fortuna de la «cuestión del tiempo». Sin duda, tal cuestión conforma —cada vez más conscientemente— el presupuesto que subyace bajo la propensión «dromológica» que parece caracterizar, cada vez más, todos los esquemas diagnósticos de la sociedad contemporánea que hoy se nos proponen con insistencia: «velocidad» y «aceleración» son, de hecho, sus lemas recurrentes.

Y, además, es imposible evitar la impresión de que este retorno a lo grande de la *Zeitfrage* en todas las «disciplinas» del saber (desde las ciencias naturales a las de la cultura) haya

* Traducción de Ramon Gabarrós.

1. Los temas de este ensayo se basan en un tipo de reflexión filosófica que estoy desarrollando desde hace 25 años y que, por diversos aspectos y nudos problemáticos, ha interactuado con la investigación *begriffsgeschichtlich* y con la «semántica de los tiempos históricos» de Reinhart Koselleck. Me permito recordar, a propósito de esto, mis trabajos genealógicos sobre la secularización y los teoréticos sobre la cuestión del tiempo: *Potere e secolarizzazione* (1983), nueva edición, Turín, Bollati Boringhieri, 2005 (trad. española, *Poder y secularización,* Barcelona, Península, 1989); *Cielo e terra,* Roma-Bari, Laterza, 1994 (trad. española, *Cielo y tierra,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998); *Dopo il Leviatano* (1995), nueva ed. Turín, Bollati Boringhieri, 2000; *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza* (1990), nueva ed. Roma, Sossella, 2005 (trad. española, *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia,* Barcelona, Gedisa, 2009; *Kairós. Apologia del tempo debito* (1992), nueva ed. Roma-Bari, Laterza, 2005 (trad. española, *Kairós. Apología del tiempo oportuno,* Barcelona, Gedisa, 2008).

arrastrado consigo un fardo demasiado pesado de efectos negativos, reconocible especialmente en la exterminada multitud de equívocos que se han ido generando en la difusión de los lugares comunes: de *tópoi* que, como se verá, no son nada recientes sino que se difundieron ya en el cambio de siglo, entre el Ochocientos y el Novecientos.

La naturaleza del cambio de rumbo que acabamos de señalar no tiene realmente nada de excepcional. El fenómeno podrá, por tanto, ser motivo de estupor sólo para quien tenga poca familiaridad con la real (y no imaginaria, o preconfeccionada ideológicamente) aventura del pensamiento filosófico y científico occidental. En efecto, cada vez que una discontinuidad, una cesura, un impacto innovador del saber, han sido atraídos a la órbita del «estilo de la época» (o quizás metabolizados por los automatismos de lo que hoy podríamos llamar «debate cultural»), han acabado inevitablemente produciendo «moda»: en el sentido de una actitud propensa a la disquisición sobre la novedad que emerge de cuando en cuando. Y al «sistema de la moda» —como es sabido— le interesa muy poco la investigación profunda del *novum,* del cual proviene su lenta elaboración constitutiva, la seriedad y problemática del proceso que lo ha producido (no en vano Hegel, en la *Vorrede,* en la *Fenomenología del Espíritu*, había advertido de la necesidad de señalar —en polémica con el «formalismo monocromático» propio de los promotores de una edificante filosofía de lo Sagrado, de lo Eterno, de la Religión, del Absoluto estático— «la seriedad, el dolor, la paciencia y la dificultad de lo negativo»). Desde esta perspectiva el contrapaso del «lugar común», como fenómeno concomitante de una innovación o de un cambio prospectivo del pensamiento, no representa realmente novedad alguna. Por tanto, *¿nihil sub sole novi*? Por desgracia sí: salvo por el hecho de que si en el pasado las auténticas modificaciones y descubrimientos, antes de convertirse en materia de «actualidad», debían pasar necesariamente por el purgatorio del descrédito o del olvido haciendo la desagradable experiencia de un período más o menos largo de hibernación; hoy en día, apenas germinan, son ya inmediatamente cortejadas, asediadas y encapsuladas por los rituales insomnes que velan por la autoconservación reproductiva de la Cultura, entendida como norma y como modelo. También esto es, a ojos vista, un caso de vigencia de la «velocidad» en el mundo contemporáneo: aunque se trate de una subespecie realmente peculiar. Por otra parte, el adjetivo «moderno» ¿no proviene acaso del adverbio latino *modo* que significa, para el caso, «hace un momento», «recientemente», «hace poco», remitiendo así a la consideración de un acontecimiento actual «apenas» sobrevenido?

A propósito de moderno: es totalmente superfluo repetir en esta circunstancia que el problema del tiempo le está inextricablemente sirviendo de fondo para su posible (o para algunos imposible) definición. La idea de la *Neu-Zeit* es por otra parte indefinida y escapa a su representación simbólica en la figura de la *Renovatio*, de la regeneración del Tiempo. Reducir la modernidad a cualquier determinación y caracterización que no sea la del predominio y de la absoluta *maiestas* del factor tiempo parecería así un gasto inútil de energía, una operación perfectamente desesperada. Ha habido también, por otra parte, dificultad de resolver —en el mismo terreno del análisis empírico— algunos problemas relativos a la dinámica del cambio de la sociedad industrial (y postindustrial) para sugerir a los sociólogos más sensibles, como por ejemplo Alain Touraine, un desplazamiento (no sólo de zona sino también de grado) del fuego temático de la propia investigación desde el binomio orden-conflicto hasta la cuestión más básica: «comment avons-nous inventé la modernité?». Pero oigamos completa la afirmación del sociólogo francés extraída de un ensayo de 1981 significativamente titulado *Une sociologie sans société:* «La question qui domine les sociétés industrielles n'est plus: comment l'ordre social fonctionne-t-il? Mais: comment avons-nous inventé la modernité? Pourquoi l'Europe occidentale est-elle devenue le berceau du progrès, de la révolution industrielle, de la conquête de la nature par l'homme?».

Frente al cambio prospectivo realizado por una sociología crítica que, desde hace algunos años ha empezado a confrontarse seriamente —o sea, en un plano no abstracto y abstrusamente metodológico— con las aproximaciones neo-instrumentalísticas, neofuncionalistas y sistémicas, atacando sin dudarlo el tema de los orígenes de la modernidad europea, me parecen francamente fuera de lugar (por no decir patéticas) ciertas pretensiones de superio-

ridad o de auto-consistencia insular generadas desde la filosofía. El relevo de la actitud difusa a la «charla» sobre el tiempo, a la que se hacía referencia más arriba, no puede constituir una excusa para «echar fuera al niño con el agua sucia», desconociendo algunas novedades importantes que tienen lugar efectivamente en otras dimensiones de la investigación. Y además, ¿estamos realmente seguros de que la filosofía detenta hoy el *copyright* de la auténtica definición de Tiempo? ¿Estamos de verdad satisfechos de la ecuación heideggeriana entre el *Sein* y la *Zeit,* el «ser» y el «tiempo»? ¿Estamos verdaderamente convencidos de que representa un «punto de llegada», más que el inicio de una reflexión que en absoluto puede darse por descontada, y para nada exenta de incongruencias y aporías? En realidad, la misma celebérrima —y citadísima— frase que encontramos en el capítulo catorce del XI libro de las *Confesiones* agustinianas («*si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*») debería ser para nosotros mucho más un multiplicador de incertezas y de estímulos problemáticos que un sostén asegurador de abstractas ecuaciones: realmente suena más a una declaración de imposibilidad que a un *fundamentum inconcussum* de una definición positiva. Es tan cierto como que Edmund Husserl, al introducir sus lecciones sobre la «conciencia interna del tiempo» del año 1905, hace observar cómo el retomar de las reflexiones contenidas en aquellas páginas admirables, debe provenir de un lúcido conocimiento de las insuperables dificultades que encierra la *Zeitfrage*, sobre las cuales Agustín se había «cansado casi hasta la desesperación». El haber superado o disimulado la paradójica fecundidad de la *desesperación* agustiniana representa, a la inversa, el motivo profundo por el que «en esta materia los tiempos modernos, tan orgullosos de su propio saber, no han igualado la eficacia con la que la seriedad de este gran pensador atacó el problema, ni han hecho progresos dignos de consideración».

2. **Paradojas del tiempo**

Pero, ¿en qué consiste, más específicamente, la *paradoja* implícita en la «cuestión del tiempo»? Bajo la estela de las *Confesiones,* Husserl responde que reside en una enigmática copresencia de naturaleza e innaturaleza, obviedad e inexplicabilidad. Dicho de otra manera: aquella misma *experiencia* del tiempo que, en el plano de lo vivido, aparece como evidente hasta los límites de lo obvio, en el plano del análisis de los componentes constitutivos de su «conciencia interna» y de su determinación conceptual parece, por el contrario, ponernos obstáculos insuperables. Pero leamos directamente un pasaje relevante de la *Introducción* husserliana a las *Lecciones* de Gottinga:

> Naturalmente, lo que es el tiempo lo sabemos todos: es la cosa más conocida de este mundo. Además, apenas intentamos darnos cuenta de la conciencia del tiempo, poner en su justa relación el tiempo objetivo y la conciencia subjetiva del tiempo, hacernos comprensible cómo la objetividad temporal, y por tanto la objetividad individual en general, se puede convertir en la conciencia subjetiva del tiempo, es más, apenas intentamos analizar la conciencia puramente subjetiva, el valor fenomenológico de las vivencias de tiempo, nos enfrentamos a las más extrañas dificultades, contradicciones y confusiones.

Apartémonos ahora del tejido de las consideraciones husserlianas —no sin antes haber señalado que éstas aparecen, por razones que resultarán más claras al final de nuestro discurso, teóricamente más ricas que las de Heidegger (que incluso se cuidó de la publicación de su primer esbozo casi inmediatamente después de *Sein und Zeit,* en el *Anuario* fenomenológico de 1928)— y fijemos algunos interrogantes.

Interrogantes que se pueden resumir en *dos aspectos problemáticos distintos.* El primero de ellos está en relación con una advertencia de orden *general*: en filosofía no hay ninguna «gramática generativa» de la noción de tiempo. Ésta es la inexorable consecuencia que hay que sacar, si se asume de lleno la seriedad de la «desesperación» agustiniana. En otras pala-

bras: si por filosofía se entiende una labor de pensamiento vinculada a la definición conceptual (y no una actitud meramente impresionista o evocativa), ¿no se deberá concluir que ésta es impotente para localizar la fuente de su cuestión más originaria sobre la naturaleza del tiempo? Pregunta crucial, que esconde otra «x», otra gran incógnita del pensamiento occidental (que por otra parte ocupa el centro de reflexiones filosóficas «otras» respecto a la tradición de Occidente): el tema de la experiencia y de su familia de significados.

En cambio el segundo se refiere, en sentido más *específico,* al rol —el *Stellenwert* o «valor posicional», dirían los alemanes— que desempeña el factor-tiempo en aquella vicisitud que Max Weber llama el *okzidentaler Rationalismus.* Y en este sentido la «charla» sociológica del siglo deja un complejo bagaje problemático que ciertamente no merece la defensa de tantos filósofos-sacerdotes: en cuanto esta charla pueda haber caído en una insoportable retahíla de lugares comunes, en cuanto haya podido tomar las apariencias de «infinito entretenimiento», sería oportuno no olvidar que incluso el *theatrum philosophicum* muestra una considerable cantidad de *ídolos.* Sin duda me doy cuenta perfectamente de la dificultad de mantener una posición filosófica como aquella que me propongo enunciar. Pero —conviene preguntarse— ¿por qué tendría que ser menos radical una filosofía que, tomando las debidas distancias tanto de la apología «deconstruccionista» del dato o del abandono «debilista» a la deriva de lo existente, como del soberano desprecio «apocalíptico» o «trágico» de la cotidianidad, se disponga «foucaultianamente» (o sea: reimpostando, corrigiendo y desarrollando el discurso que dejó interrumpido Foucault) a «abrir la puerta de par en par a la charla lateral»? Más que «denunciar el gran olvido que habría inaugurado Occidente», como hacen obsesivamente el neoparmenidismo y el heideggerismo epigonal de los «postmodernos», una obra de filosofía seria hoy debería «rechazar el desprecio» disponiéndose, con paciencia arqueológica, a poner al desnudo —como observaba Foucault al presentar *Différence et répétition* de Deleuze— toda una multitud de «pequeñas impurezas», de «repetitivas vilezas», de «mezquinos compromisos» que han acompañado el camino del pensamiento y que «todavía siguen nutriendo, día tras día, el feudo filosófico».

Vuelco prospectivo decisivo. No sólo porque únicamente de esta manera se pueden reencontrar y aislar las verdaderas «grandezas»: las grandes constantes y las grandes variables. Sino también porque sólo gracias a esto se puede —quizás— esperar conseguir aquella conversión del platonismo que consiste no ya en su banal subversión dirigida a replantear los «derechos de la apariencia» (¿no salta de gozo el sofista cuando desafía a Sócrates a demostrar que él es un «pretendido usurpador»?) sino en un insidioso desvío en ello: en el «bajar de un escalón» realizando «aquel pequeño gesto —discreto, pero *moral*— que excluye el simulacro».

3. **Extraños anillos**

Excluir el simulacro, inducir el concepto a la *pietas* por lo real, por nuestro idiosincrático «ser-en-el-mundo»: mantener juntos dos polos tan obstinadamente antitéticos dentro de la misma, paradójica, operación equivale a proponer una crítica filosófica del «sentido común» (de los simulacros y de los *idola* del lenguaje cotidiano) que implique no extrañeza y distancia —según una ecuación plenamente obvia para la filosofía tradicional— sino más bien *proximidad* a la vivencia experiencial.

Crítica del sentido común, proximidad a la experiencia. Discernimiento teórico, tensión ético-práctica. Este punto de partida parece necesario incluso para conseguir aquella *obsesión del tiempo* que parte idealmente de los célebres pasos del *Timeo* platónico y —después de haber atravesado las alternas, multiformes y conflictivas experiencias de hermetismo y gnosticismo, cabalismo y «revolución científica», neoplatonismo y racionalismo, evolucionismo y *Lebensphilosophie,* misticismo y física moderna— acaba por propagarse en nuestro siglo: de Minkowski a Einstein, de Dilthey a Heidegger, de Bergson a Proust, de los *patterns* estructuralistas a los neohistoricistas de «sincronía» y «diacronía», del «monólogo interior» a la lógica modal, y dando

pasos hasta la introducción y la «captura» de la variable-tiempo en los sistemas cibernéticos y digitales. La angustia del tiempo como «recurso escaso» que está a espaldas de estos sistemas, viene a la luz observando sus cuadros teóricos subyacentes, impostados en el modelo de la autorreferencia. Aquí el ansia por la carrera del tiempo se convierte en invasora encontrando el propio coeficiente marginal en su derribo prospectivo: la *supresión* del *Chronos*, la coacción para neutralizar la serie cronológica convirtiéndola en perfectamente reversible. Por esta razón decisiva todos los modelos autoreferenciales tienden a asumir una configuración paradójica: desde el teorema de Gödel hasta el código del ADN, de los conjuntos de Cantor al paradigma sistémico en biología (Bertalanffy) o en sociología (Luhmann).

Pero, ¿en qué consiste precisamente la paradoja de la autoreferencia? Para arriesgar una respuesta empezaré por evocar aquella frase estupenda de Wittgenstein que se encuentra en la primera versión (1930) del *Prefacio* a las *Philosophische Bemerkungen*: «Aquello a lo que se puede llegar con una escalera no me interesa». El sentido profundo de la aserción está en esto: si al lugar al cual quiero llegar se pudiera acceder solamente subiendo por una escalera, sólo ascendiendo por una pirámide de proposiciones en cuyo vértice está colocado un axioma, lógicamente debo desistir de conseguirlo. «Realmente —observa todavía Wittgenstein— hacia donde debo dirigirme de verdad, allí tengo que estar ya en realidad». Los modelos autoreferenciales parecen replicar idealmente al respecto: ¿y si, subiendo por la escalera, descubriésemos que el último peldaño de la misma escalera es en realidad el primero? Tendríamos en tal caso la imagen de aquel «extraño anillo de eterna guirnalda» con el que Douglas Hofstadter, en su incluso demasiado afortunado *Gödel, Escher, Bach*, intenta representarnos el *vértigo* de la autoreferencia. Pero, ¿cómo se ha podido llegar a este dominio del movimiento-a-lugar «anular» en una época que parece, en todas sus manifestaciones, exaltar la «dromomanía», la obsesión de la velocidad?

Una vez más nos hallamos ante una pregunta crucial, que los filósofos no deberían desdeñar por el simple hecho de que las tentativas de respuesta provengan en estas décadas de otras «disciplinas», como la socio-antropología y la historia social de las mentalidades. En mis trabajos de los últimos años me he visto obligado —precisamente para ocuparme de algunos problemas *stricto sensu* filosóficos— a tomar en consideración los resultados de indagaciones llevadas a cabo sobre datos impuros y «oblicuos» respecto a la mecánica conceptual que valora la filosofía tradicional: desde las imágenes del mundo forjadas por el sentido común hasta los mismos materiales artísticos o literarios. Por otra parte, si metáforas, analogías y semejanzas son objeto, y de pleno derecho, de la teoría y de la historia de la ciencia, ¿por qué deberían ser eliminadas de la «teoresis» filosófica? Su estudio se presenta, de hecho, como decisivo para buscar continuidad y pasajes, rechazos y diferencias, que escapan no sólo a la tradicional historia ético-política, sino a la misma historia social, o a una historia de las mentalidades que no tenga en cuenta adecuadamente las interacciones entre los diversos planos culturales y semánticos. Al trazar un balance de aquellas investigaciones y del debate de método histórico que las han acompañado, me venían espontáneamente a la memoria algunas observaciones de Panofsky, y de manera particular aquélla —expresada con clarísimas notas en el ensayo sobre el «padre tiempo»— que se refiere a la necesidad de conectar la mera «iconografía» con una hermenéutica de los significados intrínsecos o esenciales. Desde una vertiente diversa pero complementaria, se presentaba la exigencia de valorar —en un problemático punto de intersección entre búsqueda histórica y reflexión filosófica— el concepto blochiano de *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* («contemporaneidad de lo no-contemporáneo» o «sincronía de lo asincrónico») como clave interpretativa capaz de abrir la comprensión de situaciones sociales caracterizadas por una pluralidad estratificada de tiempos históricos (en esta dirección, por otra parte, se están moviendo desde hace algún tiempo las investigaciones de algunos exponentes de la *neue Sozialgeschichte*, como Wehler, Winkler y Kocka). Para no correr el riesgo de alargarme demasiado, voy a señalar el nudo problemático, que a mi modo de ver la nueva orientación historiográfica deja teóricamente irresotuto y que confiere un cierto irenismo, que en él se acaba por atribuir o a la temporalidad narrativa o a la visión «pluralista» del tiempo histórico. Dicho de otra forma: ¿hasta qué punto el

método de la «narración» y la concepción «multiversal» de los tiempos históricos aportan de verdad la lógica explicativa de la «dialéctica» de modernidad y modernización y la clave de acceso a las llamadas «zonas opacas» de la historia?

4. **Explicación y narración**

Para ilustrar mejor mi punto de vista, me voy a desviar temporalmente de la dirección tomada, puntualizando algunos *aspectos metodológicos* absolutamente preliminares a la comprensión de la cuestión «sustantiva» del tiempo en la *Neuzeit*. Si es verdad —como justamente hace notar Alasdair MacIntyre en *Alter Virtue* (1981)— que «la visión contemporánea del mundo es de manera predominante [...] una visión weberiana», es por ello indispensable que nuestras ideas relativas a esta visión estén, dentro de lo posible, libres de equívocos. ¿Qué finalidades se marca Max Weber cuando, frente al debate alemán sobre el método de las ciencias histórico-sociales, replantea un modelo de conocimiento regido por una estructura nomotética? Se trata de una cuestión mucho menos evitada por la *Zeitfrage* de lo que se piensa: ella remite de hecho al rol que la ciencia histórica debe asignar al «acontecimiento» respecto a la «estructura». Ahora bien, yo no creo realmente que el de Weber fuera un intento «reduccionista»: ni en el sentido (anterior) del positivismo del ochocientos, ni en el (posterior) del neopositivismo del *Wiener Kreis*. Es decir, no creo que su intención fuera una puesta al día de la tradicional supremacía jerárquica de la deducción y de la explicación causal a expensas de la individualidad «evenemencial». Al contrario, establecer un criterio riguroso de «legislación» —útil para el recobro de las regularidades y de las reiterabilidades— representaba, para él, el único modo no mistificante de distinguir lo que es «eventualidad» e individualidad efectivamente irreductible, por aquello que no lo es o lo es sólo para aspectos muy limitados y parciales. El motivo de la escasa fortuna que ha tenido el weberiano «discurso sobre el método» dentro de las disciplinas históricas (sin duda muy inferior a la influencia que ha tenido sobre otras ciencias sociales, como la sociología y la politología) reside, en definitiva, precisamente en este equívoco de partida. Pero lo que más importa es que el malentendido parece que se reproduce también sobre los debates más recientes: incluido el que se refiere a las relaciones entre el modelo *narrativo* y el modelo *explicativo*. De hecho estoy convencido de que el riesgo que se perfila en esta discusión (que ha venido envolviendo, además de la historiografía, también otras disciplinas como la sociología y el psicoanálisis) puede ser el de una nueva propuesta, a través de la unión explicación-narración, de la misma dicotomía que se había planteado, hasta hace pocos años, entre *saber científico-deductivo* (fundado en la potencia de la razón anatómica) y *saber semiótico-indiciario*. De manera más precisa: el riesgo consiste en cambiar por alternativa lo que, en realidad, es —y en la historia de Occidente ha sido siempre— una *topología*. Esta topología tiene su constante en una configuración de tipo vertical-jerárquico: razón por la cual la distribución de las respectivas funciones del saber nomológico y del saber intuitivo-indiciario ha venido a corresponder a la que hay entre perfil «alto» y perfil «bajo» del mismo saber.

Como es obvio, tampoco esta tesis, como todas las simplificaciones, está en condiciones de ofrecer una representación adecuada de la realidad. Es evidente, efectivamente, que el recobro de una constante en la distribución topológica y jerárquica de las funciones cognoscitivas no puede menos que dejar sin prejuzgar los perfiles formales, las articulaciones determinadas que la cuestión asume tanto en el plano sincrónico como en el diacrónico. Es decir: o bien las particulares características estructurales debidas a la combinación entre los diversos componentes metodológicos que concurren para determinar un «estilo de racionalidad», o bien las específicas discontinuidades y cesuras diacrónicas que surcan el desarrollo del «racionalismo occidental», constituidas por periódicas «revocaciones en duda» (se adopta deliberadamente un eufemismo: de hecho propiamente se debería hablar de «subversiones») del predominio del saber nomológico-inferencial. Estas «revueltas» generalmente tienen lugar en los periodos de paso de una concepción sociopolítica del orden (y sociocultural

de las «disciplinas») a otra: en aquellas que convencionalmente son etiquetadas como «épocas de crisis y de transición». Razón por la cual no es posible hablar de desarrollo del racionalismo (o del nihilismo) occidental más que en los términos de una serie no-lineal de «selecciones». El irenismo metodológico, que caracteriza a gran parte de las actuales reconstrucciones de historia de la ciencia, a menudo y de buena gana ha disimulado los antecedentes escabrosos de estas «selecciones»: resultado —a menudo costosísimo- de violentos conflictos entre opciones culturales que sostenían diversas o tal vez opuestas «imágenes del mundo». Y es un mérito indiscutible del «desencanto» weberiano haber conseguido poner juntas la crudeza de las constataciones relativas al predominio en el Occidente moderno de una determinada forma de racionalidad y la admisión de la igual dignidad —y por tanto del carácter otro tanto «racional»— de formas de conocimiento y de obrar diversas de la *Zweckrationalität*.

Pero volvamos a la «puesta en juego» de la *querelle* sobre «explicación» y «narración». Para acceder al nudo de la cuestión antes que nada tenemos que hacernos la pregunta: ¿cómo y por qué se ha pasado de la *dicotomía explicación-comprensión* que había marcado el debate hasta Weber y más allá, a la *explicación-narración*? Es decir, ¿cómo se ha llegado a poner la narración como polo de oposición al modelo de la explicación —*last not least*— y de qué manera es legítimo afirmar que la narración desarrolla funciones antitéticas a (o sustancialmente diversas de) las de la explicación causal? Aunque los interrogantes que acabamos de señalar no tienen ciertamente una portada exclusivamente metodológica, es sobre los aspectos de método que conviene insistir una vez más: para no debatirnos en desagradables equívocos o insidiosas incomprensiones.

La cuestión del «tiempo narrativo» como dimensión de temporalidad auténtica, opuesta a la temporalidad no auténtica de la explicación causal (*topos* que empieza a tener fortuna incluso en sociología y en psicoanálisis), había sido afrontada —mucho antes de que llegase la provocación de Lawrence Stone— por ilustres epistemólogos y filósofos analíticos de la historia como William Dray, Arthur C. Danto y Hayden White. La exigencia de fondo que animaba las propuestas de estos autores era la de superar los bajos fondos en que se había ido estancando la visión «reduccionista» del neopositivismo formulada por Carl Gustav Hempel en un célebre ensayo de 1942 dedicado a la «función de las leyes generales en historia». Al contrastar la tesis hempeliana —que con su reducción de todas las ciencias (naturales y humanas) con el modelo explicativo replicaba a la pretensión unificante y enciclopédica del positivismo del ochocientos transfiriéndola desde el plano de las leyes de movimiento al plano lingüístico-formal (bajo la estela del ensayo de Otto Neurath *Soziologie im Physikalismus*, de principios de los años cincuenta)— los tres autores apostaban por recuperar, aunque de maneras diferentes, el momento de la autonomía del conocimiento histórico: 1) dando un vuelco a los términos de la relación entre ley y acontecimiento, *explanans* y *explanandum*, respecto al esquema de Hempel (ya no del acontecimiento singular a la ley general, sino —al contrario— desde el *explanans* al *explanandum*) con el fin de recoger los aspectos peculiares de un acontecimiento, no los comunes que lo hacen susceptible de alinearse «en serie» a otros acontecimientos (Dray); 2) preparando una teoría narrativista de la historiografía basada en «proposiciones narrativas», no con la finalidad de describir un acontecimiento o un estado de cosas, sino más bien de reconocer una lógica del proceso capaz de dar cuenta del cambio (Danto); 3) encontrando la especificidad del conocimiento histórico en una estrategia de la narración articulada en una diversidad de tropos, como la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía (White).

A este punto, alguien podría objetar legítimamente que las aproximaciones filosóficas que acabamos de evocar no han influenciado —o sólo en una mínima parte— la concreta investigación de los historiadores y de los sociólogos (mientras empiezan a encontrar una *audience* más sensible en el ámbito psicoanalítico). Esto es sin duda verdad —y es por otra parte fácilmente constatable. Pero otro tanto irrefutable me parece a mí el hecho de que los historiadores, cada vez que han afrontado cuestiones de método a partir de los obstáculos y de las aporías de la propia práctica personal de indagación, se han encontrado —a menudo

inconscientemente— con que han tenido que recorrer de nuevo (a pesar de las notables diferencias culturales y lingüísticas, a pesar de las conspicuas diversidades terminológicas) los mismos senderos, o incluso los mismos callejones sin salida, que los filósofos. Se podría aducir, a propósito de lo que estoy afirmando, toda una serie de casos de historiadores y sociólogos (no sólo extranjeros, y no sólo remotos en el tiempo): pero realmente sería una lista demasiado larga. ¿Motivo de más, por tanto, para solicitar una más vigilante y atenta interacción entre las disciplinas? Sin duda. Pero con tal de que no se venda esta profesión de interdisciplinariedad como una panacea: ya que no creo en el reduccionismo ni en el irenismo metodológico, como no creo tampoco en las ingenierías interdisciplinares —ya sean verticales, horizontales o transversales— conjeturadas desde un escritorio. Las «intersecciones» transdisciplinares pueden ser, en el mejor de los casos, un instrumento para enfocar más rápida y eficazmente los nudos problemáticos que obstruyen las tradicionales trayectorias de búsqueda y, por esta vía, ponen bajo tensión los cuadros consolidados de distribución y compartimentación de las disciplinas. Los defensores de la narración, que operan dentro de la «norma disciplinar» de la historiografía, habrían podido corroborar de modo considerable los propios argumentos si hubiesen tenido un poco más en cuenta no sólo los éxitos de la filosofía analítica de la historia (que vuelven a proponer bajo un vestido epistemológicamente sofisticado muchos de los motivos conductores del historicismo tradicional), sino sobre todo las perspectivas de la *metaforología* en Francia (Ricoeur) y en Alemania (Blumenberg) y el nuevo filón de la *Begriffsgeschichte* (representado tanto por el monumental léxico de los *Geschichtliche Grundbegriffe* como por el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*) en cuyo interior se sitúa el proyecto de una «semántica de los tiempos históricos» que ha permitido a Reinhart Koselleck imprimir un cambio decisivo a la teoría de la historia.

Pero llegando a la conclusión de este largo *excursus* «sobre el método», creo que desde esta bisagra de observaciones y de búsquedas queda seriamente perjudicada la pretensión de asignar un carácter de extraordinaria «autosuficiencia» a la narración y a la forma de temporalidad a ella inherente. La *autosuficiencia de la narración* está en un rasgo (subrayado no sólo por Danto y por White, sino sobre todo por Paul Ricoeur en su consistente obra *Temps et récit*) que la convierte, antes que antitética, análoga y funcionalmente equivalente a la explicación: la *autoexplicatividad*. En virtud de este carácter suyo, *la narración desarrolla, en historia, la misma función de «organización» y «legitimación» de los datos desplegada, en ciencia, desde el plano nomológico-inferencial de la teoría*. Bajo este perfil, más bien, uno podría verse inducido a afirmar que la relación entre explicación y narración, «ciencia» e «historia», presenta en el caso de la cultura occidental, una topología exactamente inversa a la que existe entre saber nomológico y saber indiciario. En este sentido, Jean-François Lyotard —en *La condition postmoderne*, un libro que ha tenido mucho éxito en los debates de los años ochenta— ha podido hablar del metarrelato como del auténtico esquema de legitimación del saber científico en todas las fases de desarrollo del racionalismo occidental. En otras palabras, el predominio de las instituciones lógicas de la «explicación» se ha podido legitimar sólo en virtud del retorno a una «imagen» de Proceso que constituía su estructura de objetivo y su finalidad de fondo: ésa consistía —prefiero decir apartándome de la terminología de Lyotard— en atribuir a la historia un *eidos* y convertirla en Historia en mayúscula, no mera contextualidad cíclico-situacional de *pragmata* o *res gestae*. La *Geschichte* (término que —como el mismo Koselleck ha documentado en su importante colección de ensayos *Vergangene Zufunft*— se impone en el léxico alemán como «singular colectivo» sólo en una época relativamente reciente, con el Diccionario de Adelung de 1778: ¡apenas tres años antes de la salida de la *Crítica de la razón pura* de Kant!) de este modo había llegado a significar un incesante y «progresivo» desarrollo de energías práctico cognoscitivas en las que el Sujeto-Humanidad se realiza y emancipa (la exaltación de la Ciencia obrada por aquel otro modelo «fuerte» de racionalidad que es representado por el marxismo, se hallaría por tanto toda dentro del esquema de legitimación iluminista: en cuyo ámbito se limitaría a sustituir el Sujeto-Humanidad por el Sujeto-Proletariado, heredero natural —por otra parte— del universalismo burgués). Dejando ahora aparte la crítica —que he desarrollado ampliamente en

Poder y secularización— a las conclusiones que Lyotard piensa que debe sacar de semejantes premisas, lo que conviene subrayar es que la narración en tanto puede cumplir con sus funciones legitimantes, en cuanto aparece dotada, como y más que la ciencia, de una extraordinaria carga autoexplicativa, tan fuerte que no tendría necesidad de recurrir a otra cosa más que a la eficacia probatoria de la trama. Por esta precisa razón, francamente no veo cómo se puede contraponer la narración al modelo vertical de la explicación causal: *la narración es lo más arcaica y perentoriamente jerárquica que se puede imaginar.*[2]

En *Art and Illusion* (1960) Ernst Gombrich había notado que la forma narrativa de la representación implica una conciencia específicamente *histórica*, en contraposición a la *mítica*. En realidad, la potencia simbólica de la palabra que narra, lejos de contraponerse a la del mito, aparece toda enraizada en el cambio subterráneo entre *logos* y *mythos* que marca —según la conocida tesis de Horkheimer y Adorno— el recorrido completo del *Aufklärung* occidental. No en vano, el problema de los efectos desencadenantes que se producen en la época de la *secularización,* con el gradual pero inexorable desmenuzarse de los cuadros normativos aportados por las «grandes síntesis», está ya dramáticamente presente en la reflexión de Durkheim o de Weber. En el mundo disperso y «kakanico» de la secularización, la vía de la narración está interrumpida. Musil lo sabía muy bien: no hay una sabiduría narrativa que esté en condiciones de dar sentido a la multitud excéntrica de *tranches de vie* surcadas por el contraste entre la riqueza de las *Kreuzungen* y de las *Schneidungen* —de los «cruces» e «intersecciones»— de eventos heteróclitos por una parte, y —por otra parte— *la angustia de nuestras posibilidades efectivas de tener experiencias «ricas de sentido»*. ¿Qué podría realmente «narrar» Musil? ¿Qué vías de acceso a los «cruces» —que nunca se componen de «enlaces»— podría destapar la Narración? *Der Mann ohne Eigenschaften* es una novela «inacabada». *Et pour cause*: confirma de hecho la imposibilidad del tiempo narrativo, la impracticabilidad de la trama novelesca en la época contemporánea.

Pero esta *caída contextual de explicación y narración* remite, como antes insinuaba, a una esencialidad del problema que no aparece como resoluble en el plano de las disquisiciones metodológicas, porque esconde un alcance determinante y —podríamos decir— sustantivo respecto al tema que estamos tratando: el tema del tiempo. Si la identidad estructural entre historia y *récit de fiction* (Ricoeur) se debe al íntimo parentesco, connotativo de la historia de Occidente, entre paradigma narrativo y modelo de verdad como *vérité à faire,* esta última no se puede dar más que en el ámbito de una cierta (digamos: intrínsecamente homogénea) dimensión de la temporalidad.

5. **La temporalización de la «cadena del Ser»**

La cuestión sustantiva que nos tenemos que plantear —más allá del intento blochiano de síntesis en el concepto de «sincronía de lo asincrónico»— suena poco más o menos de la siguiente manera: *¿en qué condiciones se ha producido el campo semántico de los modernos*

2. Esta tesis no debe considerarse como liquidatoria respecto a cualquier propuesta de valoración de la «narratividad». Yo mismo he presentado recientemente, en discusión crítica con el paradigma procesal de John Rawls y dialógico-argumentativo de Jürgen Habermas, la exigencia de una «esfera pública» abierta a las diferentes «narrativas» (ya sean colectivas o singulares, culturales o individuales). Las «voces narrantes» no pueden tampoco ser tomadas *eo ipso* como voces legitimadoras, por la simple y decisiva razón de que la narración no puede constituir por sí misma una base suficiente de legitimación, sino que sólo puede tener el valor de fuente de conocimiento. Fuente, sin duda, a veces indispensable y preciosa. Pero que siempre tiene que someterse a una criba crítica. Es necesario distinguir, como diría el historiador italiano Carlo Ginzburg, entre «retóricas con prueba» y «retóricas sin prueba». Para tratar de estos temas me permito remitir a mis textos: *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione,* Turín, Bollati Boringhieri, 2003 (trad. española, *Pasaje a Occidente,* Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 82), *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo,* Turín, Bollati Boringhieri, 2008.

que se esconde bajo el nombre de «temporalización de la cadena del Ser» (Lovejoy)? Es el problema principal en el que me he concentrado en *Poder y secularización,* partiendo del intento de hacer converger dos perspectivas diversas sobre lo Moderno que afloran en la cultura alemana de la segunda postguerra: la «semántica de los tiempos históricos» de Reinhart Koselleck y la «metaforología» de Hans Blumenberg. Estas dos perspectivas —que no se reconocen en la antítesis de explicación y narración— ponen en cuestión la forma de temporalidad dominante de la secularización moderna: la naturaleza acumulativa, asimétrica, irreversible, «soberana», del tiempo-porvenir, del tiempo-futuro. Connaturalizada en este tiempo —que infringe la *Stimmung,* la armonía de «línea» y «círculo» que señala la experiencia del tiempo en todas las culturas, y que sólo está sometida, pero no suprimida, en la misma *Kultur* occidental (pensar que una civilización pueda concebirse y reproducirse en base a una visión puramente *lineal* del tiempo equivale, de hecho, a perfecta locura)— es la idea de la liberación como proceso interminable que legitima el sacrificio del presente en función de una perspectiva informada por la figura del Proyecto. Pero para asir la naturaleza de esta actitud perspectivo-proyectante no basta —a mi modo de ver— la Gran Diagnosis heideggeriana: ya que el proyecto moderno, además de manifestar la propia propensión nihilista respecto al espacio, a la organización y a la arquitectura del mundo, ejerce su furor nihilista incluso sobre la dimensión del tiempo. Para aferrar los caracteres de la condición moderna es necesario el apoyo de una categoría ulterior presentada por Kart Löwith en trabajos fundamentales pero apenas valorados en el ámbito histórico-sociológico: la de *ser-del-futuro.* Pero, incluso en este caso, para desarrollar hasta el fondo la productividad y potencialidad heurística de esta categoría, los megadiagnósticos no bastan: ni siquiera el löwithiano, que también en muchos aspectos aísla y puntualiza cesuras homologadas demasiado sumariamente por Heidegger en el *continuum* de la «historia del nihilismo y de la metafísica».

La más radical de estas cesuras es la que se presenta con la llegada, en la cultura occidental, de la idea judeo-cristiana de «redención». Idea desconocida en el mundo clásico: respecto al cual ejerció un increíble impacto en un sentido anti-idólatra y anti-sagrado. Los incunables éticos de esta idea no se encuentran tanto, como había conjeturado el último Foucault, en la Patrística como más bien en aquel cruce neurálgico en el que se entrecruzan escatologías de procedencia cultural diversa, que está representado por la gnosis. Es en la gnosis que toma forma —una forma todavía mítica y teológicamente asistemática, como bien había intuido Henri-Charles Puech— aquella *ecuación entre consumo del tiempo, aceleración de los tiempos, y liberación* que fundamenta la ética de los modernos: la *ética del sacrificio*, entendido como supresión de la corporeidad a través de la represión de los instintos y de las pulsiones (a partir del placer sexual) que da la clave de la distinción moderna de la humanidad entre «espiritualidad» e «interioridad».

Incluso —conviene repetirlo— la genealogía no basta: nos permite entender muy poco si no se conjuga con la labor de descomposición destinada a individualizar determinadas figuras y cesuras del hombre moderno. Para que la noción de espiritualidad liberadora que encierra la «protoética» de la gnosis, se traduzca en la idea moderna de la *humanitas* como «ser histórico», son necesarios desarrollos y desplazamientos del núcleo originario de notable volumen. El resalte del método «genealógico» no puede por tanto ponerse en contradicción con la exigencia de no edulcorar el *détour* que ha desembocado en la idea, para nosotros familiar, de progreso y de temporalidad futurológico-proyectiva: idea que, en su forma plenamente desplegada, representa una adquisición relativamente reciente, localizable —en el plano de la «historia de las ideas»— en el pensamiento iluminista y —en el plano de la «historia social»— en las transformaciones que se producen en el cambio de siglo XVIII-XIX. Y es indudable que los trazos que despuntan en este proceso no son sólo los político-institucionales, constituidos por la introducción, por parte del Estado postrrevolucionario, de la tríada *liberté-égalité-fraternité* como nuevo esquema de legitimación, sino también aquellos más exquisitamente éticos y socio-culturales: baste pensar en la «purificación del espacio público», de que habla Alain Corbin en su *Historia social de los olores* que proporciona las condiciones y, en cierto sentido, los prerrequisitos antropológicos de la soldadura entre moral

y *public opinion* tan típica de las democracias industriales contemporáneas. Aquí está, burlonamente, el punto mágico de intersección entre el «principio esperanza» y el «principio represivo» en que se forja la condición moderna. Intersección que, como había precozmente entrevisto Tocqueville, asume en nuestros días las semblanzas de una «masa crítica», que da lugar a una opresora patología del vivir: pienso, especialmente, en aquellas páginas de la *Démocratie en Amérique* en las que se estigmatiza «la especie de opresión que amenaza los pueblos democráticos», una opresión de la cual sería vano buscar antecedentes en nuestros recuerdos, y a cuya definición no ayudan nada palabras más antiguas como «despotismo» o «tiranía».

Ahora bien, mientras que en general esta patología es afrontada «hacia abajo», por lo que se habla de contrafinalidad o «efectos perversos» de la *modernización* (término usado muchas veces de manera desenvuelta como sinónimo de moderno), conviene hacer un esfuerzo para intentar pensarla «hacia arriba», penetrando en el mecanismo que la ha producido. Pero es precisamente hacia quien quiere hacerlo que se rebelan como ineludibles las paradojas del tiempo. Tal exigencia se impone sobre un *doble plano*: *a*) sobre el *específico,* concerniente al fenómeno de la «temporalización» del espacio histórico, y *b*) sobre el *general,* que aborda la cuestión de la también «epocal» delimitación de campo constituida por el «racionalismo occidental» (entendido weberianamente) o por el nihilismo (entendido nietzscheanamente y —con marcados distingos— heideggerianamente). Los trataré en el mismo orden en que los acabo de enunciar, para luego tirar del hilo de la reflexión entera.

6. **Las instituciones de la contingencia**

Asumiendo en clave rigurosamente filosófica una copia histórico-hermenéutica puesta a punto por Koselleck, retomaría en este punto una tesis que ya presenté en *Poder y secularización,* pero que ahora tengo que desarrollar en todas sus implicaciones: la «patogénesis» de lo Moderno es representable como una inversión simbólica de la relación —constitutiva del mismo Moderno— entre «espacio de experiencia» (*Erfahrungsraum*) y «horizonte de expectativa» (*Erwartungshorizont*). La consecuencia de esta inversión es que, *la perspectiva engulle en sí misma la experiencia*. La patología —téngase bien en cuenta— está ya presente en los orígenes de la *Neuzeit*, aunque descubra su actitud opresora solamente cuando la dimensión del futuro pierde su carga simbólica «fuerte» (y, por tanto, también legitimante): es decir, cuando la proyección futurizante aparece en el imaginario individual y colectivo ya no como perspectiva liberadora, sino como factor de coacción y prohibición de la experiencia.

La esencialidad de esta patogénesis en la «Edad nueva» es reprobada, a contraluz, por la genial intuición shakespeariana de la pulsión de muerte que fundamenta la «velocidad», del impulso a acelerar todas las relaciones sociales: la energía cinética como asalto al Tiempo equivale a la «Muerte que mata a la Muerte». La condición moderna vive, en otros términos, bajo una perenne constricción: para «ganar» tiempo, no puede hacer más que temporalizar todo lo que encuentra en su camino. Pero esta inflación del tiempo induce a la paradoja de la «muerte del Tiempo», del «Tiempo acabado»: todo Futuro que el proyecto moderno intenciona puede subsistir en su efectividad sólo en cuanto esté declinado hacia el pasado. De ahí viene *el aparente misterio de la cooriginariedad de consciencia histórica «progresista» y museización del pasado*: la necesidad de encerrar y conservar el pasado en los museos surge, realmente, en estrecha concomitancia con la adquisición de la idea general de Progreso. Bajo este perfil, la categoría koselleckiana de «futuro pasado», manifestada en clave filosófica como he intentado hacer en mis trabajos, anticipa en algunas décadas el diagnóstico de nuestro presente como una época de «pasiones tristes».

En sus fragmentos póstumos *Über die letzten Dinge,* «sobre las cosas últimas», Otto Weininger había señalado lúcidamente esta patología, reconduciéndola a una retroacción sobre la conciencia de la imagen del tiempo como irreversibilidad, cuya propiedad consiste

en convertirse siempre y solamente en «pasado real»: *nunca* en «futuro real». El fenómeno proviene directamente del hecho de que la reflexión moderna sobre la historia no ha problematizado nunca la noción de «ayer», por la sencilla razón de que, *ésta ha englobado tácitamente el significado de historia en la tridimensionalidad temporal agustiniana y en su contracción*: con la diferencia de que lo Moderno, respecto al pensamiento que lo ha precedido, por un lado ha extrapolado la «historicidad» del acontecimiento (incluido el acontecimiento de la toma de conciencia de la historicidad misma en nuestra existencia), mientras que por el otro lado ha puesto entre paréntesis la locución «eternidad» haciéndola coincidir *de facto* con el mismo movimiento histórico: de aquí viene la pretensión de producir un *eidos* de la historia. De este mecanismo depende la inversión de función del simbolismo del tiempo que está ante los ojos de todos nosotros: si no lo vemos, es simplemente porque —como buenos hijos de lo Moderno— estamos afectados por una (¿incurable?) presbicia. Y no se reflexionará —creo— nunca suficientemente en la relación que une este proceso de expropiación de la experiencia con la constante proliferación, en nuestro siglo, de los oxímoron en política. «Revolución conservadora» es uno de ellos, y ciertamente no es una novedad de hoy, sino que anticipa en varias décadas las desenvueltas *boutades* luhmanianas sobre la «equivalencia performativa» de conservación e innovación: el verdadero conservador, en efecto, no es ya desde hace tiempo aquel que toma partido por la «tradición», sino aquel que se prodiga en «conservar el cambio» dentro de los límites impuestos por la optimización de las instituciones —tecnológicas y políticas— de la «autoreferencia».

Para concluir sobre este aspecto, pienso que la clave del problema que presenta el binomio tiempo-historia, no puede ser buscada hoy ni en la narración ni en la explicación —que yo vería más bien como dos caras de la misma moneda: perfil dudoso de una sola y única figura de la temporalidad, cara bifronte como la de Jano— sino más bien en una renovada (e irónica) estrategia de *representación*. Esta última la asumiría en el sentido, altamente problemático, que la asume Benjamín en las arriesgadas tesis «sobre el concepto de historia». No creo que haya contradicción, sino al contrario *productiva ambigüedad*, en el cuerpo de estas tesis, entre el énfasis sobre la *Jetztzeit* —sobre el instante o «tiempo-hora» como rotura del *continuum* histórico, de la «meretriz "Había una vez" en el burdel del historicismo», que postula la disolución del mito subyacente al tiempo narrativo— y la «representación» (*Darstellung*) del pasado. Conviene, por tanto, ponerse de acuerdo sobre el significado de representación. Ésta no tiene un valor metodológico, y ni siquiera meramente teórico, sino sobre todo *ético-práctico*: la *Darstellung* alude al punto —punto infinitesimal, margen peligrosamente mínimo— en el que solamente puede darse la sutura entre la reapropiación del pasado y la imagen de la humanidad redimida. «El pasado» se lee en la segunda tesis, «lleva consigo un índice temporal que lo reenvía a la redención». Aquí está encerrado también el significado de la «débil fuerza mesiánica» que se nos ha transmitido en dote, de la que se habla inmediatamente después: ésta se explica precisamente con el hecho de que el margen de convertibilidad recíproca entre «derecho» del pasado y «redención» es inexorablemente exiguo, más bien —una vez más— peligrosamente mínimo. Pienso que está muy presente en Benjamín (a pesar de las críticas que se proponen, como por ejemplo la de Habermas, liquidar su reflexión como «gesto» estetizante) el conocimiento que la tendencia inmortalizadora del tiempo histórico progresivo, cuya perspectiva dirige al futuro la frente (y no la espalda, como el ángel de Klee, cuya mirada está dirigida en cambio hacia el pasado) y transforma la catástrofe de la historia en una triunfal «cadena de acontecimientos», representa el factor que ha expropiado a los hombres no sólo del pasado (reducido a «imagen eterna», neutralizado en «patrimonio cultural») sino de la misma dimensión del futuro. Benjamín probablemente habría firmado la proposición con la cual Raymond Queneau abre *Une histoire modèle*: «Los pueblos felices no tienen historia. La historia es la ciencia de la infelicidad de los hombres». Con la diferencia de que, para él, el camino de acceso a la comprensión de esta infelicidad no puede provenir de una mitopoiesis narrativa (y, por tanto, de una «abdicación neoestoica a la conciencia histórica», de estilo Löwith) sino de una *representación hipermoderna*, cuya clave conceptual se halla depositada precisamente en la última tesis, la dieciocho: el hecho de que la Torah pro-

hibiese a los judíos investigar el futuro, instruyéndoles en cambio en la memoria, no significa realmente que el futuro se hubiera convertido para ellos en un «tiempo homogéneo y vacío». Al contrario, esa era la única condición para representarse el futuro como un tiempo en cuyo interior «cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías». ¿No es, tal vez, también éste el motivo profundo de la pasión benjaminiana por el barroco? Esta «pasión» realmente no es más que la expresión de su furiosa hostilidad hacia la *tiranía del método*: a la memorización coactiva y ordenada que por un verso se eterniza, y por otro reduce el pasado a una galería de retratos, él opone aquel barroco que en los laberintos alejandrinos de las bibliotecas busca los pliegues más sutiles de una realidad oscura y dispersa, cuya multiplicidad complica todos los cuadros sinópticos posibles. El coleccionismo barroco aparece así como metáfora de un Moderno atravesado por una tensión perenne —como hace notar Starobisnki a propósito de la célebre *querelle* sobre la «melancolía»— entre el polo de la *teorización* y el de la *invención*: incluso en el sentido de *inventio* retórica.

Es un aspecto decisivo, que ilumina a contraluz el sentido de la celebérrima, e incluso demasiado glosada, sexta tesis. Cuando Benjamín advierte de que «sólo *lo* histórico posee el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza, penetrado por la idea de que ni los mismos muertos estarán amparados del enemigo si éste vence, y este enemigo no ha dejado de vencer», alude a una prerrogativa muy particular de lo «histórico»: que no es ni la de explicar ni la de narrar, sino la de Representar. Sólo lo histórico que es capaz de producir la *Darstellung* que »salva» el acontecimiento de la neutralización producida por la explicación y por la narración —sólo *lo* histórico— está en condiciones de revelar *la cara de Jano que preside la patología de los modernos,* haciendo patente que *Futurismo* progresista y neutralización del pasado en «museización» no son más que dos caras de una misma moneda: proyección apologética de un presente sellado por la mitología y por la jurisprudencia del «vencedor».

No obstante, aunque recuperada con toda su fuerza de sugestión, la reflexión benjaminiana me parece hoy (más claramente de lo que aparecía en *Poder y secularización*) que no es exhaustiva de la *Zeitfrage* ni mucho menos. A pesar de la extraordinaria tensión ético-práctica que la distingue, me parece realmente confinada a un rol de respuesta, más que de *alternativa*, a aquella condición moderna a la cual la «condición postmoderna» —con la venia de Lyotard y de sus epígonos— está sujeta y, en palabras de Michelstaedter, «no puede salir del gancho, ya que todo lo que es peso pende y todo lo que pende depende». La cuestión filosófica general del tiempo no se agota ni en el diagnóstico, puramente occidental (¿veteroeuropeo?), de la patogénesis correspondiente a la «temporalización de la cadena del Ser», ni tampoco en la propuesta de una fractura o de una subversión. Realmente sólo puede ser afrontada adecuadamente a partir de una visualización alternativa del nexo que enlaza la *Zeitfrage* con el problema de la *experiencia*. A este último aspecto voy a dedicar ahora unas rápidas pinceladas, intentando centrar en ella misma la órbita de mis reflexiones.

7. **El arco, la flecha, el campo. De la temporalidad asimétrica al espacio-tiempo de la experiencia**

Preliminar a un provechoso planteamiento de las relaciones entre las dos cuestiones cruciales del tiempo y de la experiencia tendría que ser propiamente la cuestión: ¿hasta qué punto es adecuada la filosofía de nuestro siglo a las revoluciones del *Weltbild* producidas en el ámbito científico-natural y —con todas las diferencias del caso— artístico? Una pregunta análoga ha sido planteada recientemente también por Habermas, pero de una forma que no creo poder compartir: «Wie modern ist», se pregunta al inicio de su reciente volumen *Nachmetaphysisches Denken,* «die Philosophie des 20. Jahrhunderts?» («¿Hasta qué punto es moderna la filosofía del siglo XX?»). Continuar planteando el problema en clave de modernidad, en el momento en que la nueva «imagen del mundo físico» pone nuevamente en cuestión aspectos fundamentales en muchos temas ya intuidos, o incluso ya comprendidos, por

antiquísimas cosmologías, me parece francamente un nuevo ejemplo de reduccionismo. La «puesta en juego» parece ser la de una alternativa radical a la dependencia moderna de la obsesión por el tiempo. Y si la raíz de esta dependencia consiste —como se ha visto anteriormente— en una unilateralización e indebida extrapolación de la categoría-tiempo, el *détour* puede darse solamente a partir de una fundamental puesta en cuestión de una entera tradición filosófica que nos ha habituado a considerar obvia, sin ningún beneficio de inventario, la antítesis de tiempo y espacio.

Bajo este perfil, adquiere para mí un valor casi simbólico la diferencia de perspectiva que media, en el modo de impostar el nexo experiencia-tiempo, entre Bergson y Baudelaire. *Prima facie*, incluso este último parece privilegiar la dimensión temporal: la «vibración sensible» que pone al unísono los objetos y los pensamientos, aparece como una dinámica de lo vivido tendida hacia el futuro. Por esta vía, su visión ha podido ser asimilada superficialmente a las de Bergson y de Proust. En realidad, basta hacer una rápida sinopsis entre el componente poético y el de ensayo de su obra para que se esfume como un espejismo el equívoco latente en esta apresurada homologación. A Baudelaire no le interesa en absoluto establecer una identidad esencial del tiempo, sino más bien sugerir que la profundidad del espacio va unida a la «alegoría de la profundidad del tiempo». Pero esta contextualidad es posible en cuanto el tiempo baudelairiano se ha vaciado de todas sus prerrogativas exquisitamente temporales (sucesión, cambio, discontinuidad e irreversibilidad) para asumir cualidades propiamente espaciales. Por el simple hecho de constituir una dimensión real de la experiencia humana, *el tiempo vivido no puede de ninguna manera darse independientemente del espacio*. Y habiéndose de esta forma espacializado el tiempo, toda la experiencia vivida aparece como espacializada. Es más: idéntica al espacio. El mismo tiempo puede hacerse propiamente visible, ser percibido y experimentado, solamente como *una de las dimensiones del espacio*, que viene por tanto a coincidir en conjunto con la extensión misma de la existencia: «Llegando a probar la sensación del espacio», ha observado Georges Poulet, «Baudelaire llega a probar la sensación del tiempo como la misma sensación; conviene entender este tiempo en el sentido de Begson, es decir, *tiempo vivido*, con esta diferencia única pero esencial de que, para Baudelaire el tiempo vivido no es lo contrario sino la misma cosa que el espacio. En la experiencia baudelairiana tiempo vivido y espacio vivido son cada uno el exacto análogo del otro». Nada más alejado, por tanto, de Bergson. Pero, al mismo tiempo, «nada más diferente de la visión retrospectiva de Proust, siempre limitada, intermitente y fragmentaria. En sus momentos más potentes, más felices, la visión de Baudelaire incide sobre la existencia» (Poulet).

Los componentes de lo vivido no son ya más asumidos dentro del esquema oposicional, linealmente antitético, de *autenticidad* temporal (o interioridad) e *inautenticidad espacial* (o exterioridad) —esquema que, a partir de Agustín, ha empapado toda la experiencia del Occidente moderno— sino, al contrario, implicadas como «reactivos» en el cuadro de una *representación inextricablemente espacio-temporal*: en virtud de la cual las kantianas «formas trascendentales» del Espacio y del Tiempo están, y no pueden dejar de estar, indisolublemente enlazadas e implicadas en un mismo *movimiento del destino*. Este movimiento es exactamente un movimiento perspectivo: «el acto con el que, para llegar a la profundidad, se abre en el campo visual un camino que la mirada recorre». Se explica así el significado recóndito de las «mágicas perspectivas» que Baudelaire dispone en sus memorables descripciones paisajísticas, y que hace corresponder sus análisis de las telas de Delacroix con las proyecciones que la experiencia organiza en los «cuadros» de lo vivido: «Evaporación y centralización (o condensación) del Yo: está todo aquí» (*Oeuvres,* 11, 642). Evaporación embriagadora y condensación en el recuerdo y en el pesar representan los confines, los términos extremos, de un movimiento de lo vivido que tiende a coincidir con el espacio. Una existencia espacializada y una existencia evaporada en *número*: «El número», exclama Baudelaire, «es una traducción del espacio» (*id.*, 663). Y ya que siempre se trata de espacio vivido, también el número será entendido en el sentido de *número vivido*. Aquí está la llave secreta de la imagen baudelairiana de «repetición»: ella presenta la virtualidad de experimentar una multiplicación de la existencia a través de una infinita extensión de campo de las sensaciones. La multiplicación de la existencia hecha núme-

ro depende así de esta misteriosa facultad de repetir su salto a lo largo de toda la superficie del ser: de rebotar como un eco a lo largo de la misteriosa curva de un espacio-tiempo cuyos límites nunca son trazados definitivamente. No por nada los versos más bellos y significativos de Baudelaire son precisamente aquellos que expresan la repetición del eco:

Comme des longs échos qui de loin se confondent...
C'est un cri répété par mille sentinelles...

No se da, por tanto, ni real ni posible experiencia del tiempo que permita prescindir del espacio. La genial intuición baudelairiana —sobre la construcción de una *profundidad de campo* como condición imprescindible para aferrar juntos (no es otro el significado de comprender) los acontecimientos que nos suceden— sobrepasa, en este sentido, sensiblemente la noción de «tiempo vivido» de Bergson: no más Espacio como muerte del Tiempo, extinción de su fluyente autenticidad en el rigor exclusivo de la medición cronométrica, sino espacialización como *conditio sine qua non* para poder hacer experiencia, incluso a los niveles más contingentes y cotidianos, de cuanto nos acontece. En efecto, ¿cómo podríamos experimentar los acontecimientos de nuestra vida si no los situáramos, no sólo en la memoria o en la prospección del futuro, sino también en el instante en que nos pasan, en el interior de una *escena*? ¿Si no fuéramos capaces, no sólo en estado de sueño si no también en estado de vigilia, de soñarlos? ¿Y qué otra cosa es el sueño si no —como para el apunte nos enseña aquel gran texto inicial (e iniciático) del siglo XX como es la *Traumdeutung*— una puesta en escena originaria: anterior a la misma constitución de la identidad, a la misma distinción entre «sujeto» y «objeto» del conocimiento?

Por más que sea indudable que, cuando Baudelaire habla de la *coincidencia entre profundidad del espacio y profundidad del tiempo*, nada está más alejado de su pensamiento del espacio-tiempo científico y cosmológico, esto no quita a pesar de todo que su perspectiva pueda encontrar una expresión adecuada sólo a través de la recuperación de una idea «aiónica» de tiempo. Y, si el motivo del «campo» y de su indeterminada cavidad parece idealmente enlazarse a aquel pasaje del *Timeo* en que se habla de *Chronos* como de un icono del *Aión*, como de una «imagen móvil de la eternidad», el motivo del «número» parece encontrarse, por una misteriosa coincidencia, con la célebre hipótesis de *Parménides* en la que el «instante» (o, de manera más precisa, lo «instantáneo», *to exaiphnes*) queda formulado como una dimensión subyacente a la misma distinción entre «tiempo» y «eternidad»: «El instante. Parece que instante significa [...] aquello desde lo cual alguna cosa se mueve hacia una u otra de las dos condiciones opuestas. De hecho no hay una mutación que se inicie de la quietud todavía inmóvil ni desde el movimiento todavía moviéndose, sino que la naturaleza del instante es algo absurdo [*atopos*] que yace entre la quietud y el movimiento, fuera de todo tiempo...» (*Parm.*, 156*d*-*e*).

Por otra parte, las adquisiciones de la ciencia contemporánea ¿no nos han señalado quizás que el plano de realidad que se ha constituido con el origen de la evolución y de las formas vitales representa la resultante de un *acontecimiento improbable hasta el extremo* dentro de un universo que no está ni actualmente ni, quizás, potencialmente al alcance de nuestra mente? ¿Y por qué entonces el «instante» cósmico tendría que ser menos «real» que aquella dimensión tan pobremente doméstica en la que estamos habituados y obligados a vivir, y a la que hemos dado el apelativo de «tiempo»?

Sólo bajo este trasfondo la eterna cuestión del «sentido de la Historia» podrá ser retomada: con todos los recortes «antrópicos» del caso, pero sin volver a ceder a las tentaciones de edificantes y consoladores agazapamientos de la cosmología en la antropología. Ya que sólo cuando aparece *das Unheimliche*, lo «siniestro», se diluyen los ídolos. *Exeunt simulacra.*



Reinhart Koselleck: entre semántica histórica y hermenéutica crítica*

FRANÇOIS DOSSE

RESUMEN. *Este artículo introduce en los aspectos fundamentales del pensamiento historiográfico de Koselleck, contemplados desde el diálogo que Paul Ricoeur establece con el fundador de la Begriffsgeschichte.*
PALABRAS CLAVE: *Hermenéutica. Semántica histórica. Temporalidad. Historia conceptual. Paul Ricoeur. Reinhart Koselleck.*

Cuando Ricoeur acabó en 1985 su trilogía consagrada a sus reflexiones sobre la relación entre temporalidad y relato, vio en la hermenéutica de la conciencia histórica definida por Koselleck, un medio de escapar a la doble aporética del tiempo, la del tiempo íntimo, puramente psicológico, tal como se encuentra en la tradición de san Agustín o de la fenomenología husserliana, y la del tiempo cosmológico de Aristóteles, después transcendental con Kant. Para definir esta manera de pensar el tiempo, conjugando los modos de subjetivación con su dimensión impersonal, Ricoeur se apoyó en las dos categorías metahistóricas utilizadas por Koselleck de «espacio de experiencia» y la de «horizonte de expectativa». Estas dos nociones se enraizan en el presente. El espacio de experiencia remite a un entrelazamiento del pasado y del presente en función de múltiples trayectorias. Del mismo modo, el horizonte de expectativa remite a un futuro también convertido en presente, «vuelto hacia el todavía-no»,[1] sin dejarse simplemente derivar de la experiencia presente.

Una temporalidad en forma de hojaldre

Los acontecimientos no son perceptibles más que a partir de sus huellas, discursivas o no. Sin reducir lo real histórico a su dimensión lingüística, la fijación del acontecimiento, su cristalización, se efectúa a partir de su nominación. Se constituye entonces una relación completamente esencial entre lenguaje y acontecimiento, que hoy en día es tomada muy en consideración y problematizada por las corrientes de la etnometodología, del interaccionismo y desde luego por el enfoque hermenéutico. Todas estas corrientes contribuyen a poner las bases de una semántica histórica, que atiende a la esfera de la acción y rompe con las concepciones fisicalistas y causalistas. La constitución del acontecimiento es tributaria de su puesta en intriga. Es la mediación que asegura la materialización del sentido de la experiencia humana del tiempo «en tres niveles, su *prefiguración práctica*, su *configuración epistémica* y su *reconfiguración hermenéutica*».[2] La puesta en intriga juega el papel de operador, de puesta en relación de acontecimientos heterogéneos. Sustituye a la relación causal de la explicación fisicalista. La hermenéutica de la conciencia histórica sitúa el acontecimiento en una tensión interna entre las dos categorías metahistóricas que descubre Koselleck, la de

* Traducción de Ignacio Olábarri y Juan María Sánchez-Prieto.

1. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tomo 3 (1985), reed. París, Points-Seuil, 1991, p. 376.

2. Jean-Luc Petit, «La constitution de l'événement social», en *L'événement en perspective. Raisons pratiques*, 2 (1991), p. 15.

espacio de experiencia y la de horizonte de expectativa: «Se trata, en este caso, de categorías del conocimiento susceptibles de ayudar a fundamentar la posibilidad de una historia».[3]

Estas dos categorías permiten una tematización del tiempo histórico que se hace legible en la experiencia concreta, con desplazamientos significativos como el de la disociación progresiva entre experiencia y expectativa en el mundo moderno occidental. El sentido del acontecimiento, según Koselleck, es, pues, constitutivo de una estructura antropológica de la experiencia temporal y de las formas simbólicas históricamente instituidas. Depende tanto de la travesía de la experiencia como de la expectativa de los hombres que actúan y sufren. De ahí, la importancia para Koselleck de estas dos categorías formales —el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa—, que tienen el mismo valor de generalidad que las nociones de espacio y de tiempo. Además, esta pareja nocional es inalienable e indisociable: «Está imbricada en sí misma, no plantea ninguna alternativa, aún más, no se puede tener la una sin la otra: no hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa».[4] Es esta misma intersección la que hace posible para Koselleck la tematización del tiempo histórico.

El sentido del acontecimiento, según Koselleck, es constitutivo de una estructura antropológica de la experiencia temporal y de formas simbólicas históricamente instituidas. Se inspira, a ese nivel, en una antropología situada a medio camino entre la sociología y la filosofía, la de Arnold Huelen,[5] orientada a poner las bases de lo que él consideraba como las condiciones de posibilidad de una ciencia del hombre, en la interfaz de los elementos naturales y sociales. Koselleck cree así alcanzar un nivel más profundo que el de la mera descripción, sujetándose a las condiciones de posibilidad del acontecer. Su enfoque tiene el mérito de mostrar la operatividad de los conceptos históricos, su capacidad estructurante y, al tiempo, su dimensión estructurada por situaciones singulares.

La tesis que defiende Koselleck es la delimitación de una mutación fundamental, acaecida en el curso del siglo XVIII, con el advenimiento de los tiempos modernos, que piensan su horizonte de expectativa en una ruptura, en una creciente diferenciación con el pasado, la tradición y su espacio de experiencia, cuando hasta entonces en la sociedad tradicional la expectativa era considerada como la conservación de la experiencia acumulada. El futuro se despliega entonces y se desliga del pasado. Un nuevo régimen de historicidad aparece bajo la forma de una creencia en el progreso sostenido por el proceso histórico: «La finalidad de una perfección posible, antaño accesible solamente en el Otro mundo, se pone desde entonces al servicio de una mejora de la existencia terrestre que permitiría superar la doctrina de los fines últimos, aceptando el riesgo de un futuro abierto».[6]

Koselleck desarrolla así «una problemática de la individuación de los acontecimientos que sitúa su identidad bajo los auspicios de la temporalización, de la acción y de la individualidad dinámica».[7] Los conceptos históricos, portadores de la experiencia y la expectativa, no son simples epifenómenos lingüísticos que se oponen a la historia «verdadera»: tienen «una relación específica con el lenguaje a partir de la cual influyen sobre cada situación y acontecimiento o reaccionan».[8] Los conceptos no son ni reductibles a una figura retórica, ni simple utillaje inmaculado para su clasificación en categorías. Están anclados en el campo de la experiencia de donde han nacido para subsumir una multiplicidad de significados. ¿Se puede afirmar entonces que estos conceptos consiguen saturar el sentido de la historia hasta permitir una fusión total entre historia y lenguaje? Como Paul Ricoeur, Reinhart Koselleck

---

3. Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (1979), París, EHESS, 1990, p. 308 (trad. esp. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993).

4. *Ibíd.*, p. 309.

5. Arnold Gehlen, *Anthropologie et psychologie sociale*, París, PUF, 1990.

6. Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, p. 317.

7. Louis Quéré, «Événement et Temps de l'histoire», en *L'événement en perspective. Raisons pratiques,* 2 (1991), p. 267.

8. Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, p. 264.

no llega hasta ahí y considera, por el contrario, que los procesos históricos no se limitan a su dimensión discursiva: «La historia no coincide nunca de forma perfecta con el modo en que el lenguaje y la experiencia la formulan».[9] Al igual que Paul Ricoeur, piensa que es el ámbito práctico donde se enraiza a la postre la actividad de temporalización.

Con el objeto de abrir un mayor espacio a la temporalidad ulterior al acontecimiento y significar su lugar esencial en la comprensión de la emergencia del sentido, Koselleck considera que la cronología llamada natural está «históricamente vacía de sentido».[10] Contempla el acontecimiento en tanto que unidad de significado, sólo a partir del momento en el que hay un mínimo de antes y de después. En cuanto a la oposición practicada por toda una historiografía entre estructura y acontecimiento, ya sea por Fernand Braudel, Otto Brunner o Werner Conze, aquella remite, según él, a una diferencia irreductible debida al hecho de que la representación de las estructuras está más próxima a la descripción, mientras que el acontecimiento «linda más con el relato».[11] Para Koselleck, las estructuras detentan condiciones de posibilidad de los acontecimientos y hacen así inteligible el desarrollo de los acontecimientos aislados. Hay, por tanto, una complementariedad fundamental entre estos dos polos presentados, en exceso, como antinómicos: «El carácter procesual de la *historia moderna* no es en realidad discernible más que a través de la explicitación de los acontecimientos por las estructuras, y a la inversa».[12]

Conviene, pues, al historiador pensar juntos estos dos elementos, y así el relato se convierte en la posible exposición de su articulación en lo que Ricoeur llama «el tiempo narrado». No se puede, por otra parte, dar cuenta en un relato del acontecimiento separado de sus estructuras, porque los acontecimientos históricos puestos en movimiento para su restitución, pertenecen a un grado de generalización que supera la singularidad del acontecimiento: «Toda conceptualización (*Begrifflichkeit*) supera la singularidad pasada que se trata de comprender».[13] Como señala Jacques Revel, la multiplicidad de las duraciones no procede, según Koselleck, sólo de la construcción intelectual del historiador, de algún tipo de artefacto del que sería el artífice; es originaria, porque «está ya presente y, de algún modo, recapitulada en la experiencia humana del tiempo».[14] A partir de este enmarañamiento de duraciones capaces de restituir la dinámica histórica, Jacques Revel identifica cuatro buenas razones por las que merece la pena *pensar* el acontecimiento, juzgando de modo favorable que haya recobrado su fortuna entre los historiadores. En primer lugar, el acontecimiento permite «pensar la multiplicidad del tiempo social en términos diferentes a los de la jerarquía objetiva de las duraciones construida por F. Braudel».[15] En segundo lugar, el historiador debe tomar a los actores en serio y asimilar lo que ha sido para ellos su experiencia temporal, su vivencia individuada del tiempo. En tercer lugar, eso implica tomar en cuenta la dimensión pragmática, lo que significa actuar. Y, en fin, se puede «unir el redescubrimiento del acontecimiento a la reflexión en curso sobre las variaciones de las escalas de observación y sobre las posibilidades de análisis diferencial de lo social que éste puede consentir».[16]

Desde comienzos de los años setenta, Ricoeur conoce bien la escuela de Bielefeld y la obra de Koselleck. Por su parte, Koselleck había trabajado con Karl Löwith,[17] del que fue ayudante en Heidelberg, y que jugó un papel importante en la forma de tratar la cuestión de

---

9. *Ibíd*., p. 195.
10. Reinhart Koselleck, «Représentation, événement, structure», en *L'événement en perspective. Raisons pratiques*, 2 (1991), p. 267.
11. *Ibíd*., p.137.
12. *Ibíd*., p. 138.
13. *Ibíd*., p. 140.
14. Jacques Revel, «Retour sur l'événement: un itinéraire historiographique», en Jean Louis Fabiani, dir., *Le goût de l'enquête*, París, L'Harmattan, 2001, p. 115.
15. *Ibíd*., p. 116.
16. *Ibíd*., p. 117.
17. Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933: un testimonio,* trad. esp., Madrid, Visor, 1993.

la temporalidad y la relación histórica con el tiempo. Juntos impulsan seminarios y forjan una problemática común en torno a la historicidad de la experiencia temporal, interrogándose por la historicidad misma de las estructuras de temporalización. Se distinguen de Heidegger porque ofrecen otra vía distinta a la de *Ser y tiempo*, exclusivamente centrada sobre las estructuras a partir de las cuales es pensable la historicidad, y remiten la historicidad de estas estructuras a una cuestión puramente contingente.

La noción de huella, a la vez ideal y material, constituye el campo de investigación de aquello que Koselleck sitúa como nuestro espacio de experiencia, esto es, ese pasado convertido en presente. Permite explorar el enigma del hecho de haber sido, porque el objeto memorial, en su lugar material o ideal, no se describe en términos de simples representaciones, sino, como lo define Ricoeur, en términos de «*représentance* o de *lieutenance*, significando con ello que las construcciones de la historia tienen la ambición de ser reconstrucciones que responden al requerimiento de un *vis-à-vis*».[18] Ricoeur quiere decir así que el haber sido de una observación no es en sí misma observable, sino solamente memorable. La narración constituye la mediación indispensable para hacer obra histórica y ligar el espacio de experiencia y el horizonte de espera de los que habla Koselleck: «Nuestra hipótesis de trabajo viene así a considerar el relato como el guardián del tiempo, en la medida en que no sería tiempo pensado, sino narrado».[19]

La configuración del tiempo pasa por la narración del historiador. La configuración historiográfica considerada se desplaza entre un espacio de experiencia que evoca la multiplicidad de los recorridos posibles y un horizonte de expectativa que define un futuro-hecho presente, no reductible a una simple derivada de la experiencia presente: «Así espacio de experiencia y horizonte de expectativa hacen algo mejor que oponerse polarmente, se condicionan mutuamente».[20] La construcción de esta hermenéutica del tiempo histórico ofrece un horizonte que no está urdido por la sola finalidad científica, sino tendido hacia un hacer humano, un diálogo a instituir entre las generaciones, un actuar sobre el presente. Es en este sentido como conviene reabrir el pasado, revisitar sus potencialidades.

Este desplazamiento de lo factual hacia su huella y sus epígonos ha suscitado un verdadero retorno de la disciplina histórica sobre sí misma, dentro de lo que cabría calificar como círculo hermenéutico o como giro historiográfico. Este nuevo momento invita a seguir la metamorfosis del sentido en las mutaciones y deslizamientos sucesivos de la escritura de la historia entre el mismo acontecimiento y la posición presente. El historiador se interroga entonces por los diversos modos de fabricación y de percepción del acontecimiento a partir de su trama textual. Este movimiento de revisitación del pasado por el texto historiográfico acompaña a la exhumación de la memoria nacional y conforta aún más el momento memorial actual. A través de la renovación historiográfica y memorial, los historiadores asumen el trabajo de duelo de un pasado en sí y aportan su contribución al esfuerzo reflexivo e interpretativo que hacen hoy las ciencias humanas.

Víctima de la mundialización de las informaciones, de la aceleración de su ritmo, el mundo contemporáneo conoce una «extraordinaria dilatación de la historia, el empuje de un sentimiento histórico de fondo».[21] Esta presentificación ha tenido como efecto una experimentación moderna de la historicidad. Implicaba una redefinición de lo factual enfocado como una multiplicidad de posibles, de situaciones virtuales, potenciales, y no ya como lo ejecutado con firmeza. El movimiento se ha apoderado del tiempo presente hasta modificar la relación moderna con el pasado. La lectura histórica del acontecimiento no es reductible ya al hecho estudiado, sino que lleva a considerar su huella, situada en una cadena de sucesos. Todo discurso sobre el acontecimiento comunica, connota una serie de hechos anteriores, lo que otor-

---

18. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, tomo 3, París, Seuil, 1985, p. 228.
19. *Ibíd*., tomo 3, 1985, reed. París, 1991, p. 435.
20. *Ibíd*., p. 377.
21. Pierre Nora, «De l'histoire contemporaine au présent historique», en *Écrire l'histoire du temps présent*, París, IHTP, 1993, p. 45.

ga toda su importancia a la trama discursiva que los une en una puesta en intriga. Como se puede calibrar, la historia del tiempo presente no supone solamente la apertura de un nuevo periodo, lo inmediato, que se abre a la mirada del historiador. Es también una historia diferente, que participa de las orientaciones nuevas de un paradigma que se busca en la ruptura con el tiempo único y lineal, y que pluraliza los modos de racionalidad.

Esta hermenéutica de la conciencia histórica, que se despliega sobre la aporía de la fenomenología del tiempo, desemboca en la concepción de un «tiempo bifurcado»[22] que remite al cogito roto, y designa la posibilidad de un trabajo de comprensión, abocado a quedar incompleto, a partir de «mediaciones imperfectas». Esta expresión de un «tiempo bifurcado», utilizada por Jean Greisch para caracterizar la problemática de Ricoeur, se encuentra, por otra parte, en Gilles Deleuze, en sus estudios sobre la imagen-tiempo y la imagen-movimiento en el cine.[23]

La semántica histórica como fuente de la historia de los conceptos

En los años cincuenta, la historia cultural estaba particularmente descalificada en Alemania, utilizada incluso como una imprecación. Es precisamente tomando distancia respecto a ésta como se afirmó un programa diferente, consistente en desarrollar una historia intelectual. Emanada en lo esencial de la *Begriffsociology*, esta corriente inspira en primer lugar los trabajos de sociología del derecho, que son los primeros en pensar en una sociología de los conceptos.

A través de una reflexión sobre las discontinuidades propias del contenido jurídico, es como el historiador Koselleck emprenderá la tematización de su ambiciosa historia de los conceptos. En el origen del plan de Koselleck se encuentra su insatisfacción personal ante la historiografía representada por aquellos historiadores que, sin haberse comprometido con el nazismo, permanecieron fieles en Alemania a las tesis clásicas del historicismo: Gerhard Ritter, Hans Herzfeld, Gerd Tellenbach, Alfred Grundmann y Friedrich Meinecke. Este último, el más representativo e influyente de su generación (1862-1954), explora la historia de las ideas por la vía de las continuidades, de filiaciones capaces de volver a anudar las ideas de la tradición y de la modernidad poniendo en primer lugar la singularidad del *Sonderweg* alemán. Para toda una generación de historiadores alemanes de la posguerra, una visión del mundo de este tipo ya no era aceptable y, más que buscar una simple compasión consigo misma, esta generación emprende la búsqueda de causas positivas que la iluminen sobre el porqué del desastre alemán, sobre lo que pudo suscitar aquel abandono a la barbarie, exigiendo responsables, culpables. Sobre la base de este rechazo y de esta actitud crítica respecto a la generación precedente, toda una serie de historiadores alemanes se dispone a la crítica de la práctica historiográfica dominante, buscando otras vías de exploración más fecundas. Es el caso, entre otros, de Reinhart Koselleck, cuyo proyecto nace en el Instituto de historia social creado por el hermano de Max Weber, Alfred Weber, en Heidelberg. Koselleck, como la mayoría de los historiadores de su generación, estaba fuertemente marcado por la experiencia de la guerra, por esa distancia máxima en Alemania entre la práctica regular de la barbarie y el mundo del discurso.

Desde 1953, en su tesis *Kritik und Krise,*[24] Koselleck dedica una particular atención al nacimiento de una filosofía de la historia, a lo largo del siglo XVIII, ligada al auge de una burguesía que tiende a transformar la historia en un proceso continuo, proyectado adelante hacia una nueva flecha del tiempo representada por el progreso, que a partir de entonces se entiende debe desembocar en un futuro diferente del presente. Se produce como resultado, según Koselleck, una reactivación del pensamiento dualista, que separa el mundo de las ideas del de la materialidad social, y que encuentra su prolongación en el advenimiento de un juridicismo burgués.

22. Jean Greisch, «Temps bifurqué et temps de crise», *Esprit*, n.º 7-8, julio-agosto de 1988, pp. 88-96.
23. Gilles Deleuze, *La imagen-tiempo* (1985), trad. esp., Barcelona, Paidós, 1987.
24. Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués,* trad. esp. Madrid, Rialp, 1965; Trotta, 2007.

Por su búsqueda de las modulaciones históricas de las categorías de espacio y de tiempo, Koselleck rompe al mismo tiempo con el continuismo y con la visión dualista propia de la Ilustración y de la Revolución francesa. En efecto, rompe con el continuismo ideal para anclar socialmente el concepto en su espacio-tiempo, partiendo del principio de que el concepto registra el hecho social que se está produciendo. Pero, al mismo tiempo, el concepto es en sí mismo un factor del hecho social y no solamente su reflejo, retroactúa sobre él. Koselleck rechaza disociar de la historia social el examen de las transformaciones discursivas, y define un programa de historia intelectual para fijar la historicidad propia de toda noción o controversia.

Koselleck recuerda aquella sentencia de Epícteto —«no son las acciones las que mueven a los hombres, sino lo que se dice a propósito de dichas acciones»—[25] que nos enseña que la fuerza inherente de las palabras no flota solamente en la superficie de las cosas. De ahí surge una obligación metodológica en historia, que consiste en restituir los conflictos sociales y políticos del pasado, utilizando lo que Lucien Febvre llamaba ya el «utillaje mental», y que Koselleck llama «las fronteras conceptuales»[26] de la época. En esto está muy cerca de la escuela de Cambridge y, por tanto, de las tesis de Skinner. Una atención tal a los deslizamientos de sentido de las nociones, tanto en su evolución temporal como en función de su lugar en el sistema, pretende comprender mejor, en su dimensión concreta, la historia social superando el falso círculo vicioso que conduce de la palabra a la cosa y viceversa.

Así es como Koselleck considera que la referencia al término «burgués» (*Bürger*) está vacía de sentido si no se remite al contexto de sus usos, muy diferentes, si se atiende a que en 1700 se habla de un burgués de la ciudad —en el sentido de un concepto de una sociedad de castas y de una noción híbrida que mezcla nociones de orden jurídico, económico, social y político—, mientras que en 1800 se llamará «burgués» a un ciudadano, y en 1900 a un no-proletario. Ocurre lo mismo en nuestra relación con el tiempo: lo que se designa bajo el vocablo de historia reviste un tipo de relación muy contrastada cuando se trata del espacio de experiencia de la Edad Media y de la relación moderna con el tiempo. Koselleck prima una ruptura radical, instauradora de un nuevo régimen de historicidad, atestiguado antes del desencadenamiento de la Revolución francesa. Señala el advenimiento de este nuevo periodo, que él denomina *Sattelzeit* («el umbral de una época», «una época encabalgada»), en torno a los años 1750-1850. Consciente de ser un momento de transición, este periodo da un sentido nuevo a las nociones de progreso, de movimiento, de historia, etc. Y extiende las categorías de tiempo y espacio según un nuevo régimen de historicidad. En efecto, hasta entonces el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa se confundían, manteniéndose el futuro retrospectivamente ligado al pasado, a la voluntad de perpetuar la tradición. En cuanto a la expectativa, proyectada sobre el futuro, reenviaba a un más allá no realizable en nuestro mundo. La modernidad desune y aumenta el foso entre la experiencia y la expectativa liberando la idea de un progreso indefinido. Esta vez, el futuro es considerado como distinto de la tradición: «El progreso reunía, pues, las experiencias y las expectativas que estaban afectadas por un coeficiente temporal».[27]

El ámbito del derecho aparece para Koselleck como un conector privilegiado para pensar juntas las transformaciones de los conceptos y del universo social, en la medida en que el derecho le sirve de indicador del progreso modernizador. La postura que defiende Koselleck es la de una historización sin historismo. Se convierte en uno de los artífices de una gigantesca empresa editorial realizando un gran diccionario de los conceptos históricos en ocho volúmenes, con el medievalista Otto Brunner y el historiador Werner Conze. Este diccionario se ha convertido en el monumento más representativo de las aportaciones de la historia de los conceptos, la *Begriffsgeschichte*.[28] El conjunto reúne no menos de 7.000 páginas; su

25. Reinhart Koselleck, *Le futur passé,* p. 99.
26. *Ibíd*., p. 104.
27. *Ibíd*., p. 318.
28. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, eds., *Gestchichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett / J.G. Cotta, 1972-1997.

elaboración ha llevado veinte años. En este diccionario Koselleck publicó una voz importante sobre «El concepto de historia»,[29] donde advierte una discontinuidad de primer orden que condujo a la imposición del concepto de *Geschichte* y al abandono del de *Historie*. El concepto que se utiliza hoy para designar la historia (*Geschichte*), no aparece hasta fines del siglo XVIII en su acepción moderna, subraya Koselleck, que ve «casi una creación».[30] Distingue dos procesos que intervienen en esta aparición. Se pasa de unas historias singulares que comprometen a un sujeto cualquiera, a la idea de una historia englobante, de una historia «en sí», de una historia general que se despliega en el tiempo según la lógica de un colectivo singular. La historia se convierte entonces en un «metaconcepto»[31] cuya lógica endógena despliega el destino humano según un *telos*, una flecha del tiempo animada por el progreso del género humano según la filosofía de la Ilustración.

Esta forma de secularización de la relación judeocristiana con el tiempo lleva a cabo una transferencia de sentido: «Lo que distingue al nuevo concepto de "historia en general" es su renuncia a la obligación de estar referida a Dios. De ahí nace un concepto de tiempo propiamente específico de la historia».[32] La referencia religiosa es sustituida por un culto a la verdad que da su verdadera singularidad a la historia como capacidad de decir lo verdadero. Droysen expresa bien esta distinción entre lo particular y la aspiración a lo general de la historia concebida de nuevo en el corazón del siglo XIX: «Por encima de las historias se encuentra la historia (*die Geschichte*)».[33] La segunda gran transformación que explica que el concepto de historia, en sentido moderno, se imponga en Alemania tiene que ver con la contaminación de los conceptos de *Historie* y de *Geschichte*. En efecto, hasta fines del siglo XVIII se distinguían tres niveles, que van a confundirse en adelante en una sola operación historiográfica: los hechos mismos, el relato de estos hechos y, por fin, el conocimiento científico que de ellos se puede tener. El conjunto se encuentra subsumido en el concepto de *Geschichte*, que se convierte en la condición de posibilidad de las historias particulares. Koselleck estudia, a continuación, el concepto de historia como concepto regulador de la modernidad, recuerda su origen social, el de una burguesía que considera su propia contribución histórica al desarrollo del progreso. Pero la historia no queda limitada por esta dependencia social y conquista desde el siglo XIX su autonomía, «su espacio de libertad científica propia».[34] El concepto de historia nace de una ruptura, de una discontinuidad radical, «de un abismo entre la experiencia y la espera».[35] Concepto «tornasolado», según la calificación de Koselleck, la historia se convierte en fuente de inspiración para la acción y para pensar el devenir de la humanidad a partir de un pasado que no se contempla nunca separado del presente por una discontinuidad infranqueable.

En ciertos aspectos, este trabajo se hace eco del de la escuela de Cambridge por la nueva atención que se presta a la lengua en relación con el contexto. Para Koselleck, como para el conjunto de historiadores de los conceptos, la lingüística propiamente dicha no juega un papel de primera importancia, sino más bien lo que se podría referir como el mundo del lenguaje.[36] En cambio, subsiste una diferencia sensible con las orientaciones de la escuela de Cambridge: es la dimensión cognitiva de los trabajos de Koselleck, que, en efecto, se interesa

29. Reinhart Koselleck, «Geschichte», *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland*, *op. cit.*, 2, 1975, pp. 647-717; recogido en Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 1997, pp. 15-99.

30. Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, p.15.

31. *Ibíd.*, p. 18.

32. *Ibíd.*, p. 21.

33. Johann Gustav Droysen, *Historik*, ed. por Rudolf Hübner, 4.ª edición, Darmstadt, 1960, p. 354.

34. Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, p. 69

35. *Ibíd.*, p. 82.

36. *N. del T.*: en francés se juega con la oposición latente entre los adjetivos *langagier* y *lingüistique.* En español sólo se dispone del segundo para referirse tanto al estudio de la lengua como a lo relativo al lenguaje.

sobre todo por las condiciones lingüísticas, juzgadas insoslayables, de formación de la realidad histórica, mientras que los anglosajones dan primera importancia, por su parte, a la dimensión de la performatividad del lenguaje, el decir como acto. Para Koselleck, se trata de captar en qué la experiencia y el conocimiento históricos son tributarios del sentido asignado a los conceptos en uso. Tal orientación se reconcilia con la gran tradición filológica alemana, pero se abre al mismo tiempo a las reflexiones estructurales y a la filosofía, dando una especial importancia a un enfoque reflexivo de las fuentes del historiador. Koselleck no renuncia, sin embargo, al anclaje empírico y cree articular bien la dimensión lingüística y la historia social, de ahí sus reticencias en relación con toda forma de ontología y de esencialismo. Su semántica histórica no es «ni hermenéutica del lenguaje ni análisis empírico de una "realidad", sino que busca promover una forma de historiografía que constituya el contrapunto y el complemento lógico de la historia social».[37]

Un elogio controlado del anacronismo

A partir del momento en que el historiador toma distancia con la concepción lineal del tiempo, con las formas teleológicas, puede prevalecer un enfoque hermenéutico y eso implica considerar de forma completamente distinta el uso del anacronismo. Así, Paul Ricoeur integra la dimensión del actuar gracias a la noción de «ser afectado por el pasado» y se apoya para definir una hermenéutica de la conciencia histórica en dos nociones de Reinhart Koselleck. Recordémoslo de nuevo. El espacio de experiencia no se reduce a la persistencia del pasado en el presente, porque «el término espacio evoca las posibilidades de recorrido según múltiples itinerarios y, sobre todo, de reunión y estratificación en una estructura en forma de hojaldre, que hace escapar al pasado así acumulado de la simple cronología».[38] La segunda noción metahistórica de Koselleck es el horizonte de expectativa, en tanto que futuro convertido en presente, vuelto hacia un todavía-no. Estos dos polos se condicionan y son susceptibles de ayudar a fundamentar la posibilidad de la historia: «No se puede tener el uno sin el otro: no hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa».[39] Una concepción así expresa una ruptura radical con la concepción lineal del tiempo por esta integración de la relación vivida con la cronología. El resultado es un enmarañamiento temporal aleatorio: «Cronológicamente, la experiencia escruta partes enteras de tiempo, no crea la menor continuidad en el sentido de una presentación aditiva del pasado. Más bien, se puede comparar con la *ventanilla* de una lavadora, por la que aparece, de un tiempo a otro, tal o cual prenda mezclada de la ropa contenida en la máquina».[40] La dinámica histórica es así la resultante de esta tensión constante entre experiencia y expectativa. Koselleck revela así una ruptura en el régimen de historicidad en Occidente en el curso de los tiempos modernos, en la segunda mitad del siglo XVIII. Durante todo el periodo en que el cristianismo estructuró exclusivamente el mundo social, éste pensaba su futuro como fundamentalmente tributario del pasado, de la tradición que convenía reproducir. Con la secularización progresiva de la sociedad occidental, la diferencia entre la experiencia y la expectativa no dejó de crecer. La proyección en el futuro se construye, por el contrario, en una ruptura con el pasado para asegurar mejor las condiciones del progreso, de un mundo distinto y mejor: «Experiencia del pasado y expectativa del futuro no se recubren más, están progresivamente disociadas».[41]

Se puede formular la hipótesis de un nuevo cambio de historicidad a finales del siglo XX, como resultado esencialmente de las decepciones engendradas por las expectativas esca-

37. Michael Werner, prefacio a Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, p. 8.
38. Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, tomo 3 (1985), París, Points-Seuil, p. 376.
39. Reinhart Koselleck, *Le futur passé*, p. 309.
40. *Ibíd.*, p. 312.
41. *Ibíd.*, p. 319.

tológicas y sus funestos efectos. La idea de un tiempo nuevo en torno a una ruptura radical con el pasado pasa a ser sospechosa, sea porque se encuentra ligada a la idea de ilusión de los orígenes, sea porque está comprometida por tragedias inhumanas. De ahí se deriva una crisis de futuro que se traduce en un porvenir imposible, prescrito, y esta opacidad repercute sobre nuestro espacio de experiencia, explicando lo que François Hartog califica de «presentismo»: «Tales son los principales rasgos de este presente multiforme y multívoco: un presente monstruo. Es a la vez todo (no hay más que el presente) y casi nada (la tiranía de lo inmediato)».[42] Este repliegue sobre el presente explica también lo que Pierre Nora califica de momento memorial, y la admiración espectacular por todas las figuras de los *lugares de memoria*.

El espacio de experiencia adquiere una dimensión sin límites porque todo se puede encontrar en posición de dignidad histórica en tanto que pasado en el presente. El hecho de revisitar el pasado de manera creativa —activa, en la medida que puede hacer más dinámica nuestra relación con el porvenir— modifica la relación con la tradición. Lo que podía presentarse como una reacción de repliegue hacia lo inmutable frente a los temores suscitados por un exceso de cambios, se convierte en fuente de transformación de la tradición en tradicionalidad, en tanto que tiempo interpuesto, posible fusión de horizontes, haciendo por ello mismo no pertinente la crítica de anacronismo. El pasado nos interroga en la medida que le interrogamos. En cuanto al presente, queda situado al abrigo del concepto de iniciativa, de un hacer, de un comenzar. Bajo estas condiciones, el régimen de historicidad actual debe permanecer abierto hacia el devenir: «No dejar al horizonte de expectativa fusionarse con el campo de experiencia. Esto es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición».[43]

François Hartog ha mostrado con ejemplos históricos la fecundidad de la noción de anacronismo, el carácter heurístico de la consideración del conflicto de temporalidades, de la intrincación del presente en la lectura del pasado. A propósito del padre de la historia, ha mostrado cómo la descripción del mundo escita realizada por Heródoto se construye a partir de un referente constituido por las guerras médicas y la estrategia de Pericles en torno a la temática de la insularidad. El segundo plano del relato sobre los escitas es, pues, el presente de la democracia ateniense y sus envites.[44] La consecuencia es un desplazamiento de la cuestión planteada por el historiador a las fuentes, que ya no es la veracidad de la expedición de Darío, sino hasta qué punto esta guerra escita anuncia o prefigura las guerras médicas. Es el propio anacronismo el que se encuentra al principio de la narración de Heródoto, puesto que éste relata la primera expedición persa contra los escitas a la luz de la segunda contra los atenienses y el lector de hoy no puede comprender el desarrollo de la guerra escita más que a través del modelo suministrado ulteriormente por las guerras médicas. El hecho de considerar a Heródoto como un mentiroso, un fabulador, no sitúa la verdadera cuestión, que se refiere al hecho de que hay en el relato histórico de la investigación de Heródoto un desacoplamiento de dos temporalidades diferentes, y que es justamente esta intrincación la que está en el corazón de la operación histórica.

Un ejemplo del mismo tipo de uso heurístico del anacronismo, realizado por un medievalista a propósito de un caso más contemporáneo, es el de la lucha de los nuevos zapatistas de la región de Chiapas de México, ha podido mostrar la fecundidad de la expresión de Koselleck sobre la «contemporaneidad de lo no contemporáneo».[45] Jèrôme Baschet demuestra la actualidad de lo inactual estudiando la relación pasado/presente tal como apa-

42. François Hartog, *Régimes d'historicité*, París, Seuil, 2003, p. 217.

43. Paul Ricoeur, *Du texte à la action*, París, Seuil, 1986, p. 391 (trad. esp. *Del texto a la acción*, México: FCE, 2001).

44. François Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, París, Gallimard, 1980 (trad. esp. *El espejo de Heródoto*, México: FCE, 2003).

45. Jèrôme Baschet, «L'histoire face au présent perpétuel», en François Hartog, Jacques Revel, dirs., *Les usages politiques du passé*, París, EHESS, 2001, pp. 54-74.

rece en los textos políticos de los neozapatistas del comandante Marcos desde 1994. A diferencia de los movimientos populares milenaristas, este movimiento mexicano ha renunciado al mismo tiempo a la idea de una vanguardia portadora de un programa político fijo y a la idea de una revolución total. Los textos neozapatistas dejan lugar a un futuro no trazado, diferente del presente pero imprevisible, indeterminado. Este horizonte de espera está fundamentalmente enlazado a un pasado, pero sin ilusiones excesivamente ancladas a ese pasado: «La relación pasado/futuro se establece de modo a veces sorprendente, como atestiguan fórmulas tales como "mirar hacia atrás para ir hacia delante" o la que, aún más paradójica, recomienda "avanzar hacia atrás". Sin embargo, no se trata en absoluto de promover un retorno al pasado. El futuro no sabría ser una repetición del pasado».[46] El combate de los neozapatistas deja, pues, entrever un entrelazamiento muy complejo de las temporalidades porque, según Pierre Baschet, sobrellevan los tirones de cuatro regímenes de historicidad: el del tiempo cíclico de las comunidades, el lineal de la modernidad y del marxismo, el del presente perpetuo del mundo contemporáneo y, finalmente, el tiempo que elabora su propio movimiento.

Esta discordancia de tiempos se puede extraer también de rituales, que representen en general un desafío a los cambios del tiempo. Es la demostración que hace Jean-Marie Moeglin a propósito de los burgueses de Calais.[47] El acontecimiento, tal como cristalizó en la memoria colectiva, es el siguiente: el 4 de agosto de 1347, después de un año de sitio, los habitantes de Calais terminaron por rendirse al rey Eduardo III, después de que esperaran en vano ser socorridos por los ejércitos del rey Felipe VI de Valois, vencidos en Crécy. El capitán Jean de Vienne pide a los vencedores que garanticen la vida indemne de los habitantes de Calais, a cambio de todas sus riquezas. Eduardo rechaza los términos de tal compromiso y pide que seis personas entre los burgueses más ricos de la ciudad se presenten ante él en camisa y con la cuerda atada al cuello para hacerle entrega de las llaves de la ciudad. Las súplicas se multiplican y acaban por hacer ceder al soberano. Esta famosa historia va a convertirse hasta nuestros días en un verdadero lugar de la memoria, que interroga Moeglin para saber lo que realmente pasó ese 4 de agosto de 1347 en Calais, pero sobre bases nuevas. Retomando todos los relatos olvidados de este acontecimiento —existen más de veinte— descubre que la mayoría describen el episodio de Calais como un simple ritual de majestad en cuyo transcurso el rey Eduardo no tiene ninguna intención de matar a los burgueses de la ciudad. Este rito, muy clásico, es de origen germánico y tiene por objetivo restablecer un honor ofendido. El único relato discordante es el de Jean le Bel, dramatizado por Froissart. La verdad del acontecimiento, como muestra Moeglin, es que no se trata aquí de un acontecimiento sino de un ritual, que ha desaparecido de la conciencia colectiva al filo de los siglos para dar paso a lo intempestivo.

Estas anacronías toman el tiempo a la inversa, haciendo circular el sentido de una manera que escapa a toda contemporaneidad, a toda identidad del tiempo consigo mismo. Son capaces de definir cambios de aguja temporales inéditos según líneas de temporalidad plurales.

46. *Ibíd.*, p. 64.

47. Jean-Marie Moeglin, *Les Bourgeois de Calais: essai sur un mythe historique*, París, Albin Michel, 2002.



Tiempo(s) e historia(s): de la historia universal a la historia global*

FRANÇOIS HARTOG

RESUMEN. *Continuando la reflexión emprendida en su libro «Régimes d'historicité» sobre las experiencias del tiempo y los tiempos del mundo, el autor propone dos pistas en el presente artículo. La noción de régimen de historicidad ¿puede servir para comparar modos diversos, aquí y allá, de modular las experiencias del tiempo y de hacer historia? La segunda conduce a interrogarse, siempre desde la perspectiva de las temporalidades movilizadas, sobre el camino que, entre el comienzo del siglo XIX y el final del XX, conduce del triunfo de una historia universal a su declive (1920), y luego a su reapertura reciente (después de 1989), en el momento mismo en que surge y se afirma una historia que se reivindica como «global».*
PALABRAS CLAVE: *Historicidad, experiencia, temporalidad, tiempo, historiografía, siglos XIX-XX.*

En Europa, el *sentido* de la historia no ha resistido a las pruebas y a los crímenes del siglo XX, ya se entienda por sentido, significado, realización o sencillamente dirección, deteriorándose con ello la noción de historia universal que el siglo XIX había llevado tan alto. *Sentido* de la historia, pero tanto o más *sentido* del hombre o de la cultura. Baste con nombrar a Heidegger, a Freud o a Valéry. De la guerra de 1914, con sus millones de muertos, sus ruinas y posteriores conmociones, surge su perenne y multiforme puesta en tela de juicio, pero también brutales reafirmaciones, seguras de sí y mortíferas. Los efectos de la Segunda Guerra Mundial, o más exactamente los cambios que provocó, han llevado hasta el límite los interrogantes sobre la *Sinnlosigkeit* de la historia: su fundamental ausencia de sentido o su pérdida de todo sentido.[1]

Pero desde la caída del muro de Berlín y el avance de la llamada globalización, algunos, aquí y allá, han reabierto este *dossier*, al menos el del *sentido* de la historia, al mismo tiempo que la ideología, que se tenía por reveladora universal, se vaciaba de sus promesas.[2] Para mí evidentemente no se trata de decretar a continuación, que hay o no hay, o que podría haber de nuevo un *sentido* de la historia (más allá del de su *fin* proclamado) sino tan sólo de intentar comprender mejor, como historiador, que lo que acaba de suceder, está ocurriendo. Con independencia de los elogios o de las denuncias de la globalización, los observadores no han dejado de poner de relieve el avance, juntos de la mano, por así decirlo, de lo global y lo local, de la uniformización y la diferenciación. Cuanto más parece dominar lo global, cuanto más profundamente afecta a los ritmos y a los modos de vida, más tiende a afirmarse y aspira a hacerse reconocer por todas partes la preocupación por las diferencias. De ahí, en particular, el acoso y exhortaciones múltiples, en diferentes lugares, de palabras clave de los años ochenta como son la memoria (con el deber de memoria), la identidad (con sus búsquedas y demandas de reconocimiento) y el patrimonio (principalmente bajo la forma de «patrimonio universal de la humanidad» promovido por la UNESCO). Frente a estos fenómenos se escuchan

---

* Traducción de Susana y Juan María Sánchez-Prieto.

1. Reinhart Koselleck, «Vom Sinn und Unsinn der Geschichte», *Merkur*, 51, 4, 1997, pp. 319-334.

2. Jörn Rüsen, *Kultur macht Sinn, Orientierung zwischen Gestern und Morgen*, Böhlau Verlag, Köln, 2006; y del mismo autor, y en la misma editorial, *Zerbrechende Zeit, Uber den Sinn des Geschichte*, 2001, donde se pregunta sobre lo que podría reabrir un nuevo acceso al sentido de la historia.

distintos discursos. En un extremo, los portavoces de la desterritorialización, de la circulación y de los flujos; en el otro, el de la reivindicación continua de mayor memoria e identidad local o de grupo; y entre los dos, oponiéndose tanto a uno como a otro, el de los que temen los repliegues comunitarios y denuncian la puesta en peligro del ser en común de las entidades nacionales.

La reflexión sobre los tiempos del mundo aquí sugerida, no pretende responder a estas cuestiones, de excesivo porte, sino simplemente iluminarlas. Elaborada a partir de experiencias del mundo europeo, le gustaría inscribirse en una perspectiva u horizonte comparatista. Más en concreto, se trata de proponer algunas aperturas buscando hacer posible una comparación entre diferentes experiencias del tiempo (tanto si son europeas como si no). De un modo programático, indicaré dos primeras vías posibles, que se manifiestan en dos registros al principio diferentes, pero susceptibles de convergencia. La primera es la del régimen de historicidad, un concepto de trabajo y para trabajar, presentado por primera vez, en 2003, en mi primer libro *Regímenes de historicidad.*[3] La segunda vía es preguntarse sobre el tipo de historia universal, tal y como Europa la produjo e hizo uso de ella desde el siglo XIX: su éxito, su clara evidencia, su descrédito apenas un siglo más tarde, su reciente y controvertida recuperación. Enunciado de forma más precisa: ¿de qué temporalidad estaba tejida esta historia universal en sus inicios? ¿Cómo llegó a una situación de decadencia y de crisis final en los años 1920? En la actualidad, ¿cabe aún semejante noción, y, en caso afirmativo, cómo se formula?

El régimen de historicidad como herramienta de comparación

Por regímenes de historicidad entiendo los diferentes modos de articulación de las categorías del pasado, del presente y del futuro. Según se ponga el acento principal en el pasado, el futuro o el presente, el orden del tiempo no es efectivamente el mismo. El régimen de historicidad no es una realidad totalmente hecha, sino una herramienta heurística. No teniendo ninguna función directamente denotativa, nos sitúa del lado del tipo ideal weberiano. Si ayuda a hacer más inteligibles las experiencias occidentales del tiempo, no es —y esa es la apuesta— estructuralmente eurocéntrico o europeo-centrista. Me he esforzado en señalarlo, cuando no en demostrarlo, en el citado libro, reanudando las reflexiones de Claude Lévi-Strauss sobre la etnología y la historia, y haciendo mención a los trabajos del antropólogo americano Marshal Sahlins sobre las sociedades maoríes.[4]

Por decirlo de un modo demasiado esquemático (que podría tacharse de visión mecanicista de las cosas), la experiencia europea puede ser considerada bajo tres grandes regímenes de historicidad. El antiguo régimen, el régimen moderno y un régimen cristiano, que no se confunde ni se separa completamente de los otros dos. De este último régimen, no diré nada aquí, ya que es todo un tema por sí sólo.[5] Quizás hoy en día estemos asistiendo a la emergencia de un nuevo régimen, en el que dominaría la categoría del presente y que iría a la par con la globalización. Es por lo menos la hipótesis que sugería contrastar, con el objeto fundamental de cernir mejor nuestra contemporaneidad.

El antiguo régimen de historicidad corresponde al gran modelo de la *historia magistra vitae*: se funda en el paralelismo, apela a las lecciones de historia y valora la imitación. Portador de ejemplos, el pasado no es (realmente) pasado, ya que no está anticuado. Si existe una edad de oro, está detrás de nosotros. El tiempo no se desplaza. Formulado en Grecia desde el siglo IV antes de nuestra era, permanecerá operativo, no sin ser cuestionado, hasta el siglo XVIII. Pero a partir del final del siglo XVIII, Europa experimenta una temporalización de la

3. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps,* París, Seuil, 2003.
4. *Ibíd.,* pp. 33-51.
5. *Ibíd.,* pp. 69-75, donde se encontrarán algunas indicaciones.

historia: a la idea de progreso viene a añadirse la de la historia —la Historia— concebida como proceso y, más aún, como auto-comprensión en el tiempo. Con mucha agudeza y finura, Reinhart Koselleck ha sabido aclarar, en páginas desde entonces ya clásicas, la formación de este concepto moderno de historia, delimitando además el terreno de una semántica histórica, a la que ha ligado su nombre.[6] En lo sucesivo el tiempo no es ya solamente el marco de lo que sucede, las cosas no acontecen ya *en* el tiempo, sino *por* él: se muda en actor. De la tensión entre la experiencia y la expectativa proviene propiamente el tiempo histórico.[7] Así pues, 1789 (al menos simbólicamente) puede ser la fecha del paso del antiguo al nuevo régimen de historicidad.

En el antiguo régimen, uno se volvía hacia el pasado para comprender lo que sucedía, puesto que era sabido que lo inteligible iba del pasado hacia el presente y el futuro. En cambio, en el nuevo régimen, es la categoría del futuro la que predomina: a partir de este momento, del futuro viene la luz que hace inteligible el presente, pero también el pasado; y por tanto hacia él hay que caminar. El tiempo es percibido (a veces dolorosamente) como una aceleración; el ejemplar (de antaño) da paso al único. El acontecimiento se transforma en lo que ya no se repite. Hemos entrado por tanto en un régimen *futurista*.

La historia de los historiadores

A lo largo de todo el siglo XIX europeo, mientras se institucionalizaba con la ambición de presentarse como una ciencia (según el modelo de las ciencias de la naturaleza), la historia fundamentó y desarrolló un tiempo histórico —lineal, acumulativo e irreversible— que se correspondía con una historia política, en la cual las naciones sustituían a los príncipes como actores de la historia y en la que el Progreso reemplazaba a la Salvación. Esta historia nueva era justamente la misma que, un siglo después, abandonando lo nacional por lo social, fue desvalorizada como «historizante», «factualista» o como «historia-relato». Pero fueron necesarias antes las dudas y las puestas en tela de juicio emanadas particularmente de la filosofía, pero también de las recién llegadas economía, sociología o psicología.

Karl Marx desarrolla su crítica de fondo sobre el capitalismo inscribiéndola en la gran maquinaria de la lucha de clases, mientras que Henri Bergson introduce la conciencia de la duración, de la que harán buen uso Proust en la literatura y Péguy en la historia. En Alemania, nada más acabar la guerra del 14, la «crisis del historicismo» enfrenta a los que sostienen una historia ciencia (los neo-kantianos) con aquellos que defienden la primacía de la experiencia vivida (Dilthey). Por otra parte, las crisis económicas del siglo XIX conducen a sus observadores hacia la noción de ciclos, que obliga al mismo tiempo a salir del simple tiempo lineal o de un tiempo lineal, acumulativo y progresivo. Ilimitado, tal vez, la marcha del progreso tiene también sus fallos, avances y retrocesos.

En Francia, los historiadores son entonces invitados, primero por François Simiand (abogado de talento de la joven sociología durkheimiana), a dejar de lado lo accidental para aplicarse a lo regular y repetitivo.[8] Algunos se lanzan a la historia de los precios. Así, Ernest Labrousse publica en 1932 su *Esbozo del movimiento de los precios y de las rentas en Francia en el siglo XVIII*. Pero es con Fernand Braudel, al inicio de los años 1950, cuando la «pluralidad del tiempo social» se convierte en el objeto mismo de una historia que pronto definirá

---

6. Rienhart Koselleck, «Geschichte», en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland*, Stutgart, Klett/Cotta, 1975, vol. 2, pp. 647-717.

7. R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr., París, Editions de l'EHESS, pp. 311-315 (trad. esp.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993).

8. François Simiand, «Méthode historique et science sociale», aparecido en 1903, el artículo fue reeditado de manos de Braudel en *Annales, E.S.C.*, 1, 1960, pp. 83-119.

como «dialéctica del tiempo». *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* que organiza la diferenciación de las tres temporalidades, había sido el primer ensayo, enseguida famoso.[9] Primero el basamento del tiempo largo, después la coyuntura, finalmente el tiempo corto del acontecimiento. De los tres personajes a cargo de esta dramaturgia, el último, el del tiempo breve, era el más conocido y también el menos interesante: es el de la historia política clásica. El segundo, el de los ciclos e interciclos, acababa de ver su lugar reconocido. Con él, el historiador puede construir un relato que Braudel denomina el «recitativo de la coyuntura». El tercero, en cambio, aún inédito, representaba la aportación más novedosa. Invitaba a repensar la historia y sus ritmos a partir de estas «capas de historia lenta», situadas casi «en el límite de lo inmóvil». Es ahí donde el historiador iba a poder encontrar el nivel más explicativo. Puesto que es a esa profundidad donde pueden aprehenderse las «estructuras», de las que haría su objeto privilegiado. Y ahí regresará todavía cuando emprenda la búsqueda de *la identidad de Francia*, tema de su último libro.[10]

Este modelo de temporalidades se ha revelado fecundo. Modificó en los años 1960 la mirada de muchos historiadores y contribuyó a enriquecer su cuestionario, en Francia y en otros lugares. Observemos de paso que deja, no obstante, abierta la cuestión del ensamblaje o del entrecruzamiento de las tres temporalidades (que siguen midiéndose en relación a un tiempo que permanece externo a ellas). A menos que, por el contrario, no haya que estar atento a los espacios entre los niveles, puesto que es por ahí por donde debiera aparecer lo inesperado y lo nuevo. Una sociedad, podemos convenir en ello, si atendemos a una observación ajustada de Jacques Revel, no controla nunca completamente la coyuntura de sus estructuras, ni tampoco los acontecimientos de su coyuntura. Llevando aun más lejos la sugerencia braudeliana, el tiempo de la historia viene a desglosarse en una multiplicidad de tiempos parciales, locales o específicos, puesto que no sólo cada proceso, sino también cada práctica que elige el historiador para su estudio, se encuentran dotados de una temporalidad propia o, mejor aún, no son separables entre sí. Desde entonces, no cabe una historia social fina que no tenga en cuenta las múltiples temporalidades y los efectos inducidos por las disonancias que mantienen unas respecto a otras: lo contemporáneo y lo no contemporáneo se encuentra en todos los niveles, en cualquier recinto, seguramente en cada uno de sus ocupantes o, aun mejor, una simultaneidad de los dos. El campo de la historia se convierte, en todo caso, en el de las temporalidades desaceleradas, si no despedazadas, pero, repitámoslo, subsiste pese a todo un patrón exterior (el tiempo del calendario, astronómico) que mide, en cada una de ellas, ese tiempo «exógeno», «como exterior a los hombres»: «sí, el tiempo imperioso del mundo», por citar una vez más a Braudel.[11]

El modelo braudeliano ha dejado otra cuestión abierta. ¿Qué lugar se deja para los tiempos de los otros, para las formas de temporalidad no occidentales? Esta pregunta en sí misma suscita otra. ¿Dónde situar el modelo de las temporalidades braudelianas con respecto al régimen moderno de historicidad? ¿No es una recusación de la postura futurista desde el interior mismo de la disciplina? La toma de distancia frente al acontecimiento, el escalonamiento de tiempos, el peso si no el fardo del tiempo largo son efectivamente, entre otras, algunas expresiones de ello. Los hombres hacen la historia, pero no saben que la hacen, insiste Braudel, es decir, en unas condiciones que se les escapa ampliamente. Si el tiempo es un actor, imperioso, o incluso el principal actor, cómo evita su captura. Está, de manera singular, el peso del tiempo largo o la extrema lentitud de la estructura, que casi podría presentarse como una forma temporalizada del destino. Si se encuentra aquí algo de Marx, es sin la utopía o la fascinación futurista de la revolución. También hay algo en él de Fustel de

---

9. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, Colin, 1949 (trad. esp. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* México: FCE, 1953, 2001).

10. Braudel, *L'identité de la France*, París, Arthaud-Flammarion, 1986, 3 vol. (trad. esp.: *La identidad de Francia,* Barcelona, Gedisa, 1993).

11. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, p. 77 (trad. esp.: *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991).

Coulanges, para quien las instituciones son las que hacen a los hombres y no tanto éstas son hechas por ellos.[12] El tiempo largo está efectivamente descrito como «esa superficie de agua que lo desplaza todo consigo».[13]

Filosofías de la historia e historias universales

Remontemos en el tiempo y volvamos, un instante más, pero de otro modo, sobre el régimen moderno de historicidad. El descubrimiento y la puesta en marcha de la historia del proceso, regida por el progreso, respondió al tiempo feliz, seguro de sí mismo y conquistador, de las filosofías de la historia, de las historias universales o de la civilización. Como señalaba François Guizot en su curso de 1828 en la Sorbona, «la idea del progreso del desarrollo me parece la idea fundamental contenida en la palabra civilización»; contiene dos dimensiones: el desarrollo de la sociedad humana, y el del hombre mismo. En síntesis, «es la idea del pueblo que camina, no para cambiar de lugar sino de estado». Así tendríamos «una historia universal de la civilización para escribir».[14] Planteado hacia la mitad del siglo XVIII, este momento es llamado por el filósofo Marcel Gauchet el del paso de la «condición política» al de la «condición histórica».[15] No obstante, no olvidemos que para Leopold von Ranke, el padre siempre célebre de la historia moderna, la visión hegeliana de la historia como progreso del Espíritu era insostenible, pues conduciría a considerarla como un «Dios en desarrollo». «Para mí —añadía— creo en el Dios único que estaba, está y estará en la naturaleza inmortal del hombre como individuo».[16] Pero no por ello deja de existir una historia universal (que había incluso comenzado a describir en su vejez), entendida sencillamente como la reunión de los acontecimientos de todos los tiempos y de todas las naciones; es ésta una concepción clásica que remonta por lo menos hasta Diodoro de Sicilia. Pero Ranke añadía un doble *caveat*: siempre que se les pueda tratar científicamente y con la condición de no separar la investigación de lo particular del todo al cual pertenece. Había ahí materia para recurrentes debates acerca de lo general y lo particular.

La historia *filosófica*, universal, la que ha vivido la Europa moderna, hasta el punto de tender a absolutizarla o a naturalizarla para convertirla en la medida de toda historia, tiene como primera característica el papel destinado al futuro: es futurocentrista o futurista, es decir, construida desde el punto de vista del futuro. Considerada como asunto del filósofo, ha sido quizá la mejor expresión del régimen moderno de historicidad. Así Schiller, en su conferencia de 1789 en Jena, titulada «¿Qué es la historia universal y por qué se estudia?», plantea como una evidencia que «los pueblos descubiertos por los navegantes son como niños de diferentes edades rodeando a un adulto».[17] Aceleración, retraso, adelanto, más tarde recuperación, se convierten en nociones operativas.[18] De todas estas observaciones y fragmentos de historia, corresponde a «la inteligencia filosófica hacer un sistema». Ya que sólo el filósofo tiene verdaderamente la capacidad de abarcarla de modo pleno. Concebida como la «manifestación del Espíritu en el tiempo», la historia universal, nos acordamos, va «del Este

12. François Hartog, *Le cas Fustel de Coulanges, le XIXe siècle et l'histoire,* nueva edición, París, Seuil, 2001.

13. Braudel, *L'identité*, *op. cit.,* vol. 3, p. 431.

14. François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe,* París, Hachette, 1985, pp. 62, 58.

15. Marcel Gauchet, *La condition politique*, París, Gallimard, 2005, p. 9. De la condición histórica, distingue la condición política, «nuestra condición permanente, la que nos liga a nuestros predecesores y por la que continuamos perteneciendo a la misma humanidad, la que permanece a pesar de la amplitud del cambio, y que define nuestra identidad fundamental de actores del ser en común».

16. L. von Ranke, «Einleitung zu einer Vorlesung über Universalhistorie», *Historische Zeitschrift*, 1954, pp. 304-307.

17. J.C.F. von Schiller, «Qu'est-ce que l'histoire universelle et pourquoi l'étudie-t-on?», *Schillers Werke*, K.H. Haln (ed.), Weimar, 1970, vol. 17, 1, pp. 359-376 (*Œuvres historiques*, trad. fr., París, Hachette, 1860, pp. 404-424).

18. R. Koselleck, *op. cit.,* p. 279.

hacia el Oeste, Europa es el término, Asia el comienzo».[19] Reconocemos a Hegel. Algunos le han precedido, otros le han seguido, muchos le han criticado, pero en este tema es y sigue siendo el mayor punto de referencia: el que lleva más lejos las propuestas que ya estaban ahí; a quien hay que refutar; y al que conviene recuperar de nuevo.

El descrédito

Pero apenas un siglo más tarde, chocando con el desmentido de la historia real, estas filosofías de la historia pierden algo de su evidencia conquistadora y optimista, se resquebrajan, acaban por desmoronarse, por más que en Alemania teólogos e historiadores no abandonen la cuestión.[20] La Primera Guerra Mundial hizo vacilar estos edificios en sus mismos cimientos, al igual que se derrumbase la estatua con pies de barro del sueño de Nabucodonosor en el libro de Daniel.

Encontramos primero en estos parajes a Oswald Spengler, cuya obra *La decadencia de Occidente* lleva como subtítulo *Bosquejo de una morfología de la Historia universal,* mientras que Theodor Lessing pone en duda la historia misma, mostrando que no depende de la ciencia sino de la creencia. La historia no hace sino dar sentido a lo que carece de él. Escrito durante la guerra, el libro aparece en 1919 bajo el título *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. Publicadas primero en inglés en 1919, las reflexiones de Paul Valéry sobre «la crisis del espíritu» llevan el diagnóstico de un fracaso: «ha hecho falta sin duda, mucha ciencia para matar a tantos hombres, disipar tantos bienes, aniquilar tantas ciudades en tan poco tiempo; pero también han sido necesarias *cualidades morales*. ¿Sabiduría y Deber, sois entonces sospechosos?».[21]

Concebido antes de la guerra, pero publicado únicamente en 1918, el grueso tratado de Spengler pretende fundar una morfología histórica comparada de las civilizaciones. Spengler apela a la analogía, instrumento de la historia, y asienta todo el estudio en el paralelismo existente, incuestionable según él, entre los siglos de declive de la antigüedad y la fase que comienza de la historia universal. El tiempo se muda entonces en «lógica del destino» y esta nueva mirada hacia la historia, con una finalidad de predicción, aspira a ser nada menos que «una filosofía del destino». Por retomar una fórmula de Raymond Aron, Spengler recusa y refuta el optimismo racionalista de Occidente, partiendo de un decreto metafísico sobre la realidad de las civilizaciones.

Lector en un principio entusiasta de esta forma de aproximación a las civilizaciones, Arnold Toynbee fue directamente golpeado por la guerra del 14. Sufre la muerte excesivamente real de muchos de sus camaradas de Oxford y, más ampliamente, lo que percibe como el suicidio de «la marcha de la libertad». «Nosotros también éramos mortales» (nosotros, los nuestros, pero también nuestra civilización), dirá, repitiendo la fórmula muy pronto hecha famosa de Paul Valéry, que reflejaba su experiencia de estos mismos acontecimientos. Helenista de formación, Toynbee parte como Spengler de un paralelo entre la Guerra del Peloponeso y la Guerra del 14, antes de poner en tela de juicio la primacía de la civilización occidental y de lanzarse a su *Estudio de la historia,* inmenso trayecto concebido alrededor de las subidas y bajadas de las civilizaciones.[22] Si se miden las diversas civilizaciones con la escala

---

19. G.W.F. Hegel, *La raison dans l'histoire: introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. fr., París, UGE, 1965, p. 280.

20. En Alemania, el historicismo, criticando la filosofía idealista de la historia, no ha dejado de trabajar sobre los límites de una historia científica, en qué sentido puedo serlo y hasta qué punto. En Francia, la historia metódica (aun conservando una impregnación comtiana) ha proscrito cualquier filosofía de la historia.

21. Paul Valéry, *Essais quasi politiques*, en *Œuvres*, París, Gallimard, coll. Bibl. de la Pléiade, 1957, t. 1, p. 989.

22. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal*, trad. esp., Madrid, Espasa-Calpe, 1923-1932, 1998. Arnold J. Toynbee, *Estudio de la historia,* Buenos Aires: Emecé, 1951-1968.

temporal de la historia de la tierra y de la humanidad, podemos razonar perfectamente en términos de «contemporaneidad filosófica». Nada impide proponer entonces una analogía entre la situación de 1914 y la de Grecia en el momento de la guerra del Peloponeso: su pasado podía ser muy bien nuestro futuro.

Para encontrar, a lo largo de este mismo período, seguridades fuertes, en directa relación con el régimen moderno de historicidad y sus promesas futuristas, hay que mirar hacia el marxismo-leninismo, el país de la revolución proletaria, la Internacional socialista y los proyectos de revolución mundial, así como a los diversos partidos o grupos que reclaman revoluciones multiformes que todavía están por producirse. Sin embargo, la relación con el tiempo de los fascismos es otra, mezclando futurismo, culto al pasado y exaltación del presente a través de la figura carismática del Fuhrer. En cierto sentido, el «Reich milenario» nazi está inmediatamente aquí, desde 1933, pero es también un retorno y un futuro.[23]

Si dejamos a un lado el derrumbamiento de los regímenes fascistas y los saltos adelante de la Revolución después de 1945, es en el contexto de la post-guerra y de la descolonización cuando toman o vuelven a tomar forma las críticas contra las pretendidas evidencias de la historia, las de la gran filosofía de la historia del siglo precedente. Críticas como las expresadas, en distintas ocasiones, por un filósofo reconvertido en etnólogo, Claude Lévi-Strauss, particularmente en un pequeño e incisivo libro: *Raza e historia*, redactado en 1952 a petición de la UNESCO.[24] Hagamos notar que es a un antropólogo y no a un filósofo, pero por supuesto tampoco a un historiador, a quien se le ha solicitado que proponga un cuadro general de reflexión. En este volumen, por supuesto, no se habla en ningún momento de historia universal (la palabra ni se pronuncia), pero el lector está invitado a constatar en acta que «nosotros» somos la «primera civilización mundial». Las civilizaciones, explica así el autor, están menos escalonadas en el tiempo que extendidas en el espacio. De golpe se rompe con el evolucionismo, más exactamente con el falso evolucionismo que pretendía, por ejemplo, hacernos ver de nuevo la edad de piedra en los indígenas de Australia. En cuanto al proceso de civilización, no hay que enfocarlo tanto como un caminar continuo y acumulativo, sino como una partida de ajedrez donde cada sociedad gana y pierde por turnos.

Cuando invita, a su vez, a que el progreso no sea una «categoría universal», sino solamente la de «un modo particular de existencia propia de nuestra sociedad», Lévi-Strauss no hace otra cosa, al filo de sus intervenciones, que poner fuertemente en duda el régimen moderno de historicidad (por seguir con mi vocabulario).[25] Ocurre lo mismo con su distinción (muy pronto famosa, y cuyo alcance —como ha sostenido siempre— es teórico) entre las sociedades *calientes* y las sociedades *frías*. Si las primeras han sido modeladas por esta temporalización de la historia evocada anteriormente —y han creado así incluso un principio de desarrollo—, las segundas, no; o no todavía, o con dificultad, parcialmente; pero lo cierto es que todas son de igual modo sociedades en la historia y sociedades productoras de historia, aunque con modos de estar en el tiempo diferentes.[26] Este modelo, que no es el de un gran reparto, tiene el mérito de ayudar a comprender las formas y las modalidades de ser en el tiempo de las diversas sociedades: hubiera podido estimular las comparaciones. De igual modo, y contrariamente a lo percibido sobre todo en el estructuralismo (su anti-historicismo), se manifestaba al menos en ese nivel una verdadera atención al tiempo y a las separaciones de los ritmos temporales.

Entre la postura de Lévi-Strauss y la de Braudel observamos una convergencia. Una misma crítica de fondo al régimen moderno de historicidad. Pero así como el segundo per-

23. Frank-Lothar Kroll, *Utopie als Idelologie*, Geschichtsdenden un politisches Handeln im Dritten Reich, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1998, pp. 32-43.

24. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, UNESCO, 1952, reelaborado en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, pp. 377-431 (trad. esp. *Raza y cultura; Raza e historia*, Madrid, Cátedra, 1993).

25. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* París, Plon, 1958, p. 368 (trad. esp. *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, 2000).

26. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux, op. cit.,* pp. 40-41.

manece, a pesar de todo, en el tiempo de Europa (aunque lo extienda y desacelere fabricando su personaje del Mediterráneo, y luego su noción de economía-mundo) antes de volver al término de sus viajes sobre el problema de la historia nacional, precisamente, a la luz del tiempo largo; el primero pasa, si queremos verlo así, del proletario al salvaje, o de Marx a Rousseau. El pleno reconocimiento de la humanidad del Salvaje es la manera de renovar (recuperar) el humanismo (que ha fracasado) extendiéndolo.[27]

Por lo que concierne a los filósofos, ya no cabe en lo sucesivo anunciar ni siquiera asumir que la filosofía de la historia o la historia universal es asunto del filósofo.[28] La esperanza, cuando la hay, está más bien en manos de la clase obrera. Sartre tiene dificultad en elaborar una filosofía de la historia; los lectores de Heidegger no se sitúan en este terreno. Michel Foucault recordaba en 1975 que Husserl, hacia la mitad de los años 1930, ponía en duda «todo el sistema de conocimiento que Europa había alumbrado, y por el que había sido tanto liberada como encadenada». Las filosofías de la historia habían sido ciertamente portadoras a la vez de liberación y de cautiverio, no solamente metafóricos. Y Foucault continuaba: «para nosotros, unos años después de la guerra y de todo lo que había sucedido, este interrogante reaparecía con vigor: la irrupción de una historia del todo contemporánea en una filosofía muy académica: qué eran este saber y esta racionalidad tan profundamente ligados a nuestro destino, y tan impotentes ante la historia. Y las ciencias humanas eran evidentemente objetos puestos en entredicho por esta manera de pensar».[29] Aunque trazaba su propio programa de trabajo, el diagnóstico era válido mucho más allá de su persona. En cuanto a los historiadores, un Braudel, un Chaunu les conducen hacia lo grande, se trata de retomar de otra manera la historia de la expansión europea y del capitalismo, pero no, hablando con propiedad, de pensar en una historia universal.

¿Una recuperación?

Si nos saltamos algunas décadas de estructuralismo conquistador, con su cuestionamiento del sujeto, pero que ven también, después de una última llamarada, el desvanecimiento de la idea de revolución, el observador se ve de pronto sorprendido por una inesperada reapertura de la filosofía de la historia, justo después de 1989 (que simboliza la caída del muro de Berlín). La iniciativa viene esta vez de los politólogos. En el papel de heraldo, el artículo sobre «el fin de la historia» de Francis Fukuyama ha dado la vuelta al mundo, probablemente en menos de 80 días.[30] Esta acogida, en su confusa rapidez alrededor de un título mal comprendido, es por lo menos índice de algo. La tesis general nos interesa en la medida en que era una defensa de la existencia de una historia universal, a la que se quería volver. El autor pretendía en efecto enlazar con reflexiones olvidadas o desacreditadas desde hacía tiempo e intenta retomar, a su manera, el punto de vista cosmopolita de Kant (en su opúsculo de 1784).[31] Proceso simple y coherente, la historia, teniendo en cuenta la experiencia de todos los pueblos simultáneamente, termina por conducir a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal. La historia ciertamente no ha finalizado, no hace falta decirlo, pero se sabe a partir de ese momento que no hay alternativa a la democracia liberal, que constituye el *telos*. Se lleva a reconocer un proceso coherente en marcha en la Historia. Amén.

---

27. F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages*, París, Galaade, 2005, pp. 16-17.
28. Salvo quizá para un filósofo como Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia,* trad. esp., Madrid, Revista de Occidente, 1950.
29. Michel Foucault en una conversación con Roger-Pol Droit en 1975, publicada en *Le Point*, 1.º de julio 2004.
30. Francis Fukuyama, artículo publicado en *National Interest*, después retomado y desarrollado en *El fin de la historia y el último hombre,* trad. esp., Barcelona, Planeta, 1992.
31. Emmanuel Kant, *Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, en *Histoire et politique*, Monique Castillo (ed.), trad. fr., París, Vrin, 1999, pp. 85-100.

Pero tan sólo cuatro años después del libro de Fukuyama, una nueva fórmula encuentra eco, posiblemente más amplio y sobre todo más duradero, a través del mundo, ya que un mayor número de protagonistas pueden reconocerse en ese modelo. Este fenómeno tiene igualmente valor de índice. Procedente también de los Estados Unidos, esta tesis (que como en el caso anterior ha circulado primero como artículo) es lanzada por otro politólogo conocido, Samuel Huntington, del que Fukuyama fue además alumno. Se trata del choque (*clash*) de civilizaciones (y de la «reconfiguración del orden mundial», subtítulo de la obra).[32] No estamos ya del lado de Kant ni de las Luces, ni siquiera de Hegel, sino, en un sentido mucho más tardío, próximos a Spengler y a Toynbee precisamente. No sin precisión, el politólogo francés Pierre Hassner lo ha calificado como un «Spengler para la post-guerra fría».[33]

Huntington, que reactiva y retoma el enfoque de la civilización, realiza en efecto una aproximación de tipo holístico para aprehender este mundo de finales del siglo XX y principios del XXI donde «la cortina de terciopelo de las culturas ha reemplazado a la cortina de hierro de la ideología».[34] Firme en la convicción de que los «paradigmas» aun simplificados o los «mapas» son indispensables para quien quiera comprender el mundo, o *a fortiori* actuar sobre él, el politólogo cita entonces con aquiescencia a Braudel subrayando que hay que comenzar por saber reconocer en un mapamundi cuáles son las civilizaciones —aquellas realidades más englobalizadoras y de larga duración— existentes en la actualidad.[35] Gracias al paradigma *civilizacionalista* se puede, por ejemplo, determinar dónde acaba Europa (ahí donde termina la cristiandad occidental y comienzan la ortodoxia y el Islam). De este enfoque se deriva, según una definición nada original, que las «civilizaciones constituyen las tribus humanas más grandes», y que el choque de civilizaciones no es otra cosa que un «conflicto tribal a escala global».[36] Semejante orden internacional es al mismo tiempo generador de inestabilidad (conflictos tribales, pero a escala global) y un «cortafuegos contra una guerra mundial».[37] Terminados los tiempos de las conquistas, Huntington invita a una guerra de posiciones, reciclando a la escala de las civilizaciones la teoría del *containment*.

¿Qué hacer en realidad? Tomar conciencia de que el mundo se está volviendo «más moderno y menos occidental» y que, si existen de hecho civilizaciones, la idea de que el mundo constituyera «una sola y misma civilización universal no sería defendible». De ahí el mensaje dirigido a los americanos. «La supervivencia de Occidente depende de la reafirmación por parte de los americanos de su identidad occidental; los occidentales deben admitir que su civilización es única, pero no universal, y unirse para darle nuevo vigor frente a los desafíos planteados por las sociedades no occidentales».[38] ¿Pero qué más? Huntington vislumbra un «enemigo interno», a saber los partidarios del multiculturalismo, que no ven en el legado occidental sino crímenes de Occidente: quieren que «los americanos se deshagan de la vergonzosa herencia europea y busquen la redención en las culturas no europeas». Cita a este propósito a Arthur Schlesinger, recordando la divisa de los padres fundadores, *e pluribus unum*. América no debía dividirse jamás en una pluralidad de civilizaciones, porque entonces no sería los Estados Unidos, sino las Naciones Unidas.

De esta manera, se ve que el objetivo principal de Huntington es la llamada a preservar, proteger y revigorizar la civilización occidental a partir de Estados Unidos.[39] Esta actitud, en la que se trasluce cierto miedo al futuro, es también una invitación al repliegue. La gran diferencia con Fukuyama se deduce de su enfoque spengleriano. Si las civilizaciones son las «tribus

32. Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations* (1996), trad. fr., París, Odile Jacob, 2000 (trad. esp. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Barcelona, Paidós, 1997).

33. Pierre Hassner, «Un Spengler pour l'après-guerre froide», *Commentaire*, 18, 66, 1994, p. 263.

34. Huntington, *op. cit.,* p. 178.

35. *Ibíd.,* p. 42.

36. *Ibíd.,* p. 22.

37. *Ibíd.,* p. 10.

38. *Ibíd.,* p. 18.

39. *Ibíd.,* pp. 461, 470.

humanas» más vastas, y si el choque de civilizaciones se explica como «un conflicto tribal a escala global», la renuncia al universalismo es el precio a pagar por Occidente para defenderse mejor, es decir para proteger mejor a una América que, reafirmando con fuerza su pertenencia a la civilización occidental, podrá escapar, dentro de casa, de la trampa mortífera del multiculturalismo. Si la civilización occidental es única, no puede ser universal.[40] La existencia de civilizaciones (en plural) contradice las pretensiones universalistas, y no hay por consiguiente ni civilización universal (concepto falso y peligroso) ni historia universal. En su robusta simplicidad, la tesis puede convenir a muchos tanto en el Norte como en el Sur.

Historia global

Estos mismos años son también aquellos en los que la «globalización» o «mundialización» ocupa el primer plano del escenario público, pero también del académico, teniendo como emblema e instrumento poderoso la *www*. ¿Estamos, como se diría en inglés, ante un «concepto perchero» en el que cada cual deja y coge lo que quiere? Seguramente. ¿Es ante todo un modo de comprender el mundo desde los Estados Unidos (el incremento de la temática del imperio sería otra expresión de ello)? Sí, pero no únicamente. La progresión de China, India, Brasil, principalmente, ha llevado a poner en evidencia «las formas locales y no occidentales en las dinámicas de mundialización».[41] Hace ya diez o quince años que muchos trabajos se han ocupado de ello, y su número sigue aumentando.

Por ceñirnos sólo a la historia profesional, ha emergido una historia que se designa como «global», mientras que se reactivaba o se relanzaba una «World History». Una y otra con sus revistas, publicaciones, asociaciones, lugares, centros, cursos, congresos (nuevos o recientes), sus especialistas y también un inicio de reflexión sobre sí mismas. Una primera cartografía de la historia global, a la vez retrospectiva y prospectiva, ha sido propuesta por Patrick Manning. Su libro, publicado en 2003, lleva un título del todo elocuente: *Navigating World History*. El *World Historian*, o quien quiera serlo, puede aprender a dominar, a utilizar mejor o incluso a desarrollar este *software* que es la historia «mundial» o «global». El subtítulo nos coloca claramente en una perspectiva constructivista: *Historians create a global past.*[42] Para dar cuenta de estos movimientos de gran amplitud, Georges Iggers —historiador siempre preocupado por hacer un sitio a lo que sucede, por buscar comprender y hacer comprender, pero sin renunciar nunca a la historia y a su responsabilidad de historiador— acaba de publicar, con la colaboración de otros dos historiadores, *A Global History of Modern Historiography.*[43] Iggers, quien al inicio de su carrera se había dedicado a explicar el historicismo a los americanos, estima que hoy su tarea es plantear una aproximación global a la historiografía. Estamos, pues, en las antípodas de los presupuestos del historicismo.

¿Qué es, en consecuencia, un historiador global? Un historiador de la globalización, podríamos responder. De hecho la globalización tiende a ocupar hoy un lugar análogo al de la modernización en los años 1950-1960 (o incluso al de la civilización a principios del siglo XIX): con este mismo sufijo, indica que el proceso es el objeto mismo de estudio. Se podría destacar una cierta analogía en las actitudes con respecto a una y a otra, que van del asentimiento incondicional a la desaprobación completa, pasando por diferentes tentativas de pensarlas en plural. Así como no ha habido una sola modernización ni una modernidad

40. *Ibíd.*, pp. 17-18 *et passim*.

41. Jackie Assayag, *La mondialisation vue d'ailleurs, L'Inde désorientée*, París Seuil, 2005, p. 278.

42. Patrick Manning, *Navigating World History, Historians create a Global Past*, Palgrave, Nueva York, 2003. Buscando al lector alemán, S. Conrad, A. Eckert, U. Freitag han editado, bajo el título *Globalgeschichte*, *Theorien, Ansätze, Themen,* una selección de textos aparecidos todos (salvo uno) previamente en inglés.

43. Georg G. Iggers, Q. Edward Wang, con la contribución de Supriya Mukherjee, *A Global History of Modern Historiography*, Pearson, Harlow, 2008.

única, no hay una sola globalización que se ponga, por así decirlo, el mundo entero por bandolera al mismo tiempo. Se han desarrollado, de manera particular, todo tipo de análisis jugando con el sistema binario de lo global y de lo local: los efectos de lo global sobre lo local, lo *glocal*, y un cierto efecto de retorno de este *glocal* sobre lo global.

Según Bruce Mazlich, uno de los primeros representantes y abogados de la historia global, el adjetivo «global» apunta en dirección al espacio (el globo). En efecto, practicar la historia global, comenta, es como observar la «nave Tierra» desde un satélite y es la perspectiva más adecuada para el estudio de un cierto número de procesos. Muy bien, pero —se preguntarán— ¿cómo se transforma el historiador en astronauta o en satélite?, ¿cómo construye este punto de vista «espacial», asegurándose que no sea la (simple) reactivación (bajo un nuevo disfraz) del punto de vista dominante atribuido al historiador hasta no hace mucho: el exterior, sino análogo o sucedáneo de un punto de vista divino? El de la Fortuna antigua para Polibio o del Espíritu moderno para Hegel. A pesar de todo, afirman sus portavoces, la historia global no es *whiggish*, o, mejor, «la forma que tomará no puede ser predicha»: el historiador global sabe hacer sitio a la «contingencia y a la incertidumbre de los asuntos humanos». No cree en lo paralelo ni en la analogía. Segundo rasgo, siempre según Mazlich, la *World History* empieza en el presente, identificado como la apertura de una «época global», lo que viene a entenderse en torno a 1970, cuando existen suficientes «sinergias y sincronías». Igualmente, incluso si historia mundial e historia global se manifiestan «en un *continuum,* debemos ser conscientes que traspasamos una verdadera frontera cuando entramos en la historia de la globalización o en la historia global».[44]

Un libro colectivo publicado en 2002, bajo la dirección de A.G. Hopkins, *Globalization in World History*, pone, no obstante, el acento sobre el *continuum*, basándose en un enfoque de larga duración y, aún más, aferrándose a la «ilusión que quisiera ver en la globalización tan sólo la creación de Occidente». Los autores identifican así varias globalizaciones: una arcaica, una proto-globalización (entre 1600 y 1800), una moderna (aquella que corresponde a la nación y a la industrialización) y una post-colonial (en los años 1950), con una nueva fase después de 1970:[45] la que para Mazlich requiere un satélite para poder ser aprehendida. Desacelerarla es una manera de banalizarla (siempre ha habido globalización), pero periodificarla podría llevar a preguntarse sobre las temporalidades que estuvieron activas a lo largo de cada una de las fases. Para recuperar mi hilo conductor, ¿a qué regímenes de historicidad pertenecen?

Si las globalizaciones moderna y post-colonial han sido plenamente futuristas, instalando el futuro en el puesto de mando y haciéndole productor de inteligibilidad, ¿qué ha sido de la fase actual, desde 1970?, puesto que es sabido que nadie en el oeste puede soñar con reactivar los esquemas temporales movilizados por las historias universales ligadas a las filosofías de la historia del siglo XIX y a los imperios coloniales. Aún menos Europa, que vivía en estos años la experiencia de un cierre del futuro y de una pérdida de percepción inmediata de la modalidad del futuro. ¿Se transforma ésta en presente, en un presente contemporáneo omnipresente? Recurriendo una vez más a mi vocabulario, ¿es presentista?, ¿es el presente el modo bajo el cual se deja aprehender?

Siempre desde la historia, una respuesta a esta situación donde globalización, pero también fragmentación, van a la par, ha sido la solución o la tentación posmoderna. En último término, no habría historia, sino solamente usos del pasado. Múltiples, multiformes, multívocos, realizados a título de la memoria y en nombre de la identidad: a cada uno su memoria. Usos en el presente y en su horizonte: presentistas de parte a parte. En nombre de

44. Bruce Mazlich, «Comparing global History to World History», *Journal of Interdisciplinary History*, XXVIII: 3, 1998, pp. 385-395.

45. A.G. Hopkins (ed.), *Globalization in World History*, Londres, Pimlico, 2002. Para una reflexión estimulante sobre las historias mundiales del pasado, o el pasado de esos historiadores en el siglo XVI, véase Velcheru Narayana Rao, David Shulman y Sanjay Subrahmanyam, *Textures du temps: écrire l'histoire en Inde* (2001), trad. fr., París, Seuil, 2004.

la memoria, se promueven no solamente historias alternativas (en la línea principalmente del importante movimiento de los *Subaltern Studies*), sino abiertamente alternativas a la historia. La memoria contra la historia, que es siempre la de los vencedores. Así procede el intelectual indio Ashy Nandy, para quien la conciencia histórica ha triunfado por todo el mundo, incluso en países como la India, que se habían tenido por mucho tiempo fuera de la historia.[46] Es curioso notar que semejante posición crítica acaba por restablecer a Hegel, para quien la historia era precisamente el atributo de Europa. Si el reagrupamiento del universo histórico se hace tomando un único y mismo camino, cada cultura, afirma Nandy, tiene, como contrapartida, una manera singular de vivir su a-historicidad.[47] Encontramos de nuevo aquí los intercambios, oposiciones y complementariedades entre diferencias y uniformización.

Mucho menos radical es el recurso a la noción de «historias conectadas» para escribir primero la historia contemporánea, pero también para retomar desde el principio las del pasado. Nos situamos de lleno en el interior de la disciplina y tenemos materia para una propuesta metodológica, casi técnica incluso.[48] «Conectado» no obstante no es una palabra neutra, es también un término del momento: positivo (hay que estar conectado), pero, me atrevería a decir, bastante elástico. ¿Dónde empieza y dónde acaba una historia conectada? La identificación de conexiones es, en primer lugar, un instrumento para revisitar —para reemplazar— historias demasiados unívocas, asimétricas o desiguales, y para salir de la servidumbre de las historias nacionales y coloniales. De ello se beneficia el conocimiento. El historiador *conexionista* mira de otro modo sus fuentes, amplía la noción de documento, fortalece su cuestionario. Pero la búsqueda de conexiones dibujando, para terminar, una red, no presupone que exista una historia del mundo y un posible punto de vista único sobre ella, al contrario. La historia no sabría ser tampoco la suma (ni siquiera en potencia) de estas conexiones, ya que las composiciones deben poder rehacerse de otro modo, en función incluso de las preguntas que hace el historiador.

¿Se podría entonces concebir una forma de historia universal que no fuera ni futurocentrista ni teleológica? No se limitaría a levantar acta (para su regocijo o lamento) de una completa y definitiva dispersión, ni quedaría encerrada en las cárceles de larga duración de las civilizaciones. Tampoco se contentaría con sustituir el antiguo escalonamiento de las civilizaciones en el tiempo (de lo primitivo a lo civilizado) por su simple despliegue en el espacio (según la sugerencia de Lévi-Strauss). No debería presuponer que aquel que aspira a escribirla se atribuye (aun implícita o fortuitamente) un punto de mira dominante. ¿No podría jugar finalmente el papel de una especie de idea reguladora? El recurso al régimen de historicidad no pretende ser evidentemente la solución, el conejo sacado de la chistera, pero permitiría comenzar a trabajar, interesándose por las desviaciones y los ensamblajes de las formas de temporalidad, aquí y allá: por las interacciones, imbricaciones, recubrimientos, colisiones, desplazamientos y fisuras de los regímenes de historicidad. Por la articulación, viejo sueño, de espacio y tiempo. Porque, si no existe un tiempo único, si han sido y son tan diversas, aquí y allá, ayer y hoy, las experiencias del tiempo, lo que encontramos por todas partes son modos equivalentes de fabricar el tiempo humano o social en un mundo que no ha ignorado jamás, en mayor o menor escala, los intercambios e interacciones.

46. Ashy Nandy, «History's Forgotten Doubles», en Ph. Pomper, R.H. Elphick, R.T. Vann (ed.), *World History Ideologies, Structures and Identities*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 160-178.

47. *Ibíd*., p. 161.

48. Sobre esta noción de historias conectadas, véase, entre otros, S. Subrahmanyam, «Connected histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia», en V. Lieberman (ed.), *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to C. 1830*, Ann Arbor, the University of Michigan Press, 1997, pp. 289-315. S. Gruzinski, «Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres "connected histories"», *Annales*, 1, 2001, pp. 85-117.



La Historia como construcción social y política: una lectura combinada de Reinhart Koselleck y Quentin Skinner*

CHRISTIAN NADEAU

RESUMEN. *Este artículo es la continuación de un estudio crítico del autor sobre Maurice Lagueux, en el cual cuestiona la tentativa de separar los proyectos de la filosofía de la historia y de la epistemología de la historia.*[1] *En el presente artículo se propone estudiar los puntos de convergencia entre los programas metodológicos asociados a las obras de Quentin Skinner y de Reinhart Koselleck. La hipótesis de partida es que los dos métodos están relacionados por una tesis común: la historia es, al menos en parte, una construcción social. Aunque difieran en algunos términos, ambos coinciden en la idea de que para atrapar el significado de la Historia es necesario primero comprender las relaciones sociales entre los agentes en presencia.*
PALABRAS CLAVE: *Historia, construcción social, historiografía, Quentin Skinner, Reinhart Koselleck.*

No me arriesgaré a avanzar la idea de que *toda* historia sea una construcción social, incluso si estoy dispuesto a creerlo. Por un lado, sostener dicha afirmación supondría un trabajo sobre la ontología social que es imposible realizar aquí y que jamás he hecho antes. Pero, sobre todo, afirmar tal extremo sobrepasaría ampliamente la lectura «cruzada» de Skinner y Koselleck. Por el momento, me contento con la voluntad de mostrar, siguiendo esencialmente a Koselleck, que un buen número de objetos históricos dependen de la forma en que nos son transmitidos por las generaciones pasadas. Confío en aclarar este punto a lo largo de mi exposición.

Según lo entiendo, ni Skinner ni Koselleck expresan explícitamente la idea de una construcción social de la realidad histórica y sería importante delimitar con exactitud aquello que es afirmado en sus programas metodológicos y aquello que podemos deducir de los mismos.[2] No por ello deja de ser cierto que si bien estos dos autores no están necesariamente de acuerdo a la hora de afirmar que la historia es una construcción social, al menos podríamos decir que coinciden en la idea según la cual para atrapar el significado de la historia es primero necesario comprender las relaciones sociales entre los agentes en presencia. Estas relaciones sociales forman parte de una realidad social históricamente determinada. De lo que se trata aquí es de la historia en tanto en cuanto las acciones humanas son interpretadas como partes constitutivas de una realidad social precisa.

En primer lugar (I) intentaré explicar el sentido general de mi problemática y mi propio punto de vista. Presentaré a continuación los programas metodológicos de Quentin Skinner (II) y de Reinhart Koselleck (III). Terminaré (IV) mostrando de qué modo las tesis de estos dos autores se complementan cuando se trata de pensar la historia como construcción social. A modo de conclusión, sugeriré algunas pistas de trabajo posibles a partir de esta lectu-

* Traducción de Javier Maestrojuán Catalán.

1. Christian Nadeau, «Étude critique de Maurice Lagueux» (*Actualité de la philosophie de l'histoire. L'histoire aux mains des philosophes*, Québec, 2001), *Philosophiques*, vol. 30, n.º 2, 2003, pp. 425-443.

2. Véase, además de otros títulos citados a lo largo del artículo, Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire,* París, Seuil/Gallimard, 1997.

ra combinada (V). Esas dos últimas partes serán las menos substanciosas y, sin embargo, las más importantes del artículo, por la sencilla razón de que me encuentro al comienzo de esta investigación. Pero como ha sido inspirada por la lectura del libro de M. Lagueux me ha parecido adecuado presentarla aquí.

Para avanzar ya algunas ideas que exploraré en los dos últimos epígrafes, creo que la conjunción de ambos autores nos permite repensar la cuestión de la responsabilidad con respecto a las generaciones futuras. Pero, de forma más general, esta conjunción nos ofrece un instrumento crítico importante a la hora de mostrar el peso de factores contingentes para cualquier actuación en el terreno de la teoría política.

Por medio de la comparación entre los métodos de Skinner y Koselleck intentaré exponer dos ideas: la historia es una construcción social y dicha construcción es, ante todo, un gesto político.

I. La historia como construcción política y social

En este apartado quisiera exponer el argumento que presenta la historia como resultado de un constructivismo social. Esta manera de pensar la historia será defendida por dos tesis: una de carácter epistemológico y otra de carácter ontológico. De momento, para simplificar la exposición, me contentaré con identificar el programa metodológico de Skinner con la primera tesis y el de Koselleck con la segunda. La primera es epistemológica puesto que nos enseña algo acerca de la manera de hacer historia, más en concreto historia Intelectual. Quiero precisar que si bien estas dos tesis pueden ser pensadas de forma independiente, están al mismo tiempo íntimamente ligadas desde el momento en que ambas defienden la idea de historia como construcción social. Aunque hubiera querido explicar a continuación cómo la tesis epistemológica apoya la tesis ontológica y soporta el argumento de la historia como construcción social, lo haré después de haber examinado más detenidamente las posturas de Skinner y Koselleck.

A) En primer lugar, un argumento a favor de la concepción de la historia como construcción social implica una previa afirmación epistemológica: los objetos históricos son construcciones sociales desde el momento en que todo objeto histórico jamás puede reducirse a la acción de agentes singulares. Por ejemplo, para todo enunciado E que parte de un agente A es posible constituir un conjunto de «condiciones exteriores»[3] que justifican o explican las razones por las cuales A afirma E. Estas condiciones exteriores están en relación con el mundo intelectual en cuyo seno se inscribe A puesto que es a su mundo intelectual a quien primero se dirige A para afirmar E. Si estas condiciones exteriores, que podrían asociarse al contexto intelectual, permiten explicar o justificar el enunciado E, por el contrario no permiten dilucidarlo completamente pues no pueden ser consideradas como causales. El contexto de A no ofrece una explicación causal de E. Aunque sea cierto que cuando A afirma E se está dirigiendo a su contexto, no podemos deducir por la misma razón que podamos predecir lo que A debería afirmar en referencia al mismo. A la inversa: no podemos tampoco deducir del enunciado E un contexto posible. Lo que cuenta esencialmente es la relación dialogada entre el enunciado y su contexto de recepción. Esta tesis es epistemológica puesto que supone una determinada mirada del presente sobre el pasado.

Adoptar esta tesis implica que los hechos y los objetos que la historia recoge resultan de actos cuya responsabilidad puede ser atribuida a un grupo de agentes y al diálogo que existe entre los mismos. Decimos de estos agentes que construyen determinados objetos y que son sus co-responsables. De igual modo, podríamos afirmar que el historiador no observa un acontecimiento —la Revolución francesa, por ejemplo— como la obra de unos pocos individuos, sino como un proceso social del cual esos individuos no son otra cosa que los represen-

3. Jean-Fabien Spitz, «Comment lire les textes politiques du passé? Le programme méthodologique de Quentin Skinner», *Droits,* 10, 1989: 133-145, p. 143.

tantes o los participantes, en el mismo sentido que pueden serlo otros agentes. Pero no es necesario pensar sólo en acontecimientos tan importantes como la Revolución francesa. Por ejemplo, una historia de las sociedades de consumo desde los años ochenta no es la historia de un acontecimiento, sino de un conjunto de objetos cuyo punto focal de significación es el consumismo. Tal historia describiría los acontecimientos como parte de los procesos sociales. Algo que podríamos llamar simplemente *historia social*.

El programa metodológico de Quentin Skinner a propósito de la *historia de las ideas políticas* me parece bastante aproximado a lo que podríamos llamar una *historia social de las ideas*, incluso si el contexto social por el que Skinner se interesa es sobre todo el entorno intelectual. Es decir, Skinner —y sus epígonos— se interesan menos, por ejemplo, por las condiciones geográficas o económicas en cuyo seno emergen uno u otro tipo de discursos, que por los movimientos sociales de ideas en los que se generan. Es importante precisar que hablar del contexto socio-intelectual no implica la desaparición de los agentes individuales —en este caso los autores del pasado— en beneficio de un conjunto social que determinaría en sentido estricto todos los discursos posibles. La aceptación de esta teoría supondría rechazar la originalidad de los autores, toda tentativa por su parte de diferenciarse dentro del universo intelectual que les es propio. El contexto no determina el texto —no podemos suplir el contexto con el texto— pero es indispensable para su lectura puesto que un texto se dirige sobre todo a un público inmediato, en este caso el universo intelectual del autor. Este proyecto fue resumido por la fórmula adoptada por James Tully para describir el trabajo de Skinner: *Meaning in context*:[4] el contexto en cuestión es aquí un contexto social, intersubjetivo o, como propongo más adelante, dialogado. Esta tesis es epistemológica en la medida en que nos invita a comprender la historia en su dimensión social, siendo sus objetos —los acontecimientos y los objetos que describe— construcciones sociales.

B) En segundo lugar, habría que añadir a la tesis epistemológica una segunda que me gustaría calificar —a falta de un término más adecuado— de ontológica. Esta tesis descansa sobre la idea de que la historia, al menos una parte de ella, es una construcción social cuyo sentido es dirigirse a las futuras generaciones. Ya no se trata de la mirada del presente sobre el pasado, sino del presente hacia el futuro o, para describir mejor esta idea, la mirada que una época lanza hacia un futuro que considera le pertenece. Es ciertamente posible que aquello que en un tiempo X se dirige a las generaciones futuras, por ejemplo un monumento funerario erigido tras el final de la Primera Guerra Mundial, sea más tarde objeto de una mirada histórica en el sentido de la primera de las posturas expuestas, es decir, una mirada hacia el pasado. Pero la tesis ontológica no tendrá esto en cuenta. Se trata más bien de una teoría acerca de los procesos sociales que permiten la creación de un objeto histórico que se dirige a las generaciones futuras. Un objeto histórico lo es en el sentido en que representa una entidad X vinculada a un momento o período histórico. Decimos que esta tesis es ontológica en la medida en que se centra menos en el contenido del discurso histórico que en la existencia misma de la Historia.

Según esta tesis, la historia como construcción social no es sólo una mirada sobre los objetos sociales —poco importa de qué objetos se trate— cuya existencia está vinculada a la acción de agentes colectivos. También se considera como un conjunto de acciones acometidas por los agentes en vista a la consecución de un objetivo preciso: la institucionalización de la memoria colectiva. Por ejemplo, podríamos decir que cuando una sociedad dada elige conmemorar un tipo de acontecimiento y no otro, está construyendo su historia por cuanto está dando directrices a las generaciones venideras al pedirles que recuerden preferentemente unos hechos y no otros. Por precisar este ejemplo, podemos imaginar que una sociedad que elige bautizar una estación de metro con el nombre de un personaje controvertido lo hace con la intención de institucionalizar la importancia histórica de dicho personaje (omito voluntariamente la cuestión acerca de si esta elección surge de la sociedad o de sus dirigentes).

---

4. James Tully (ed.), *Meaning in context. Quentin Skinner and his critics*. Princeton, Princeton University Press, 1988.

La dificultad consiste en saber si la tesis ontológica supone que sólo puede considerarse como una construcción social-histórica aquella que se dirige intencionadamente a las generaciones futuras. ¿Podríamos también pensar que, de hecho, determinados ritos de memoria colectiva de una sociedad determinada se dirigen menos a las generaciones futuras que a los mismos miembros de dicha sociedad? Esta situación es perfectamente verosímil.

Por lo tanto, resulta necesario trazar una línea de demarcación. Por ahora, sólo tomaremos de la tesis ontológica la teoría acerca de la forma en que una sociedad construye y organiza su relación histórica con las generaciones futuras. Ésta es una noción compleja, pues debemos tener cuidado de no caer en la tentación de deducir que todas las miradas de una sociedad hacia su pasado están determinadas por la forma en que los agentes de este pasado se han orientado al porvenir o han organizado su relación con el futuro.

En consecuencia, según la tesis ontológica, sería posible decir que la historia no es solamente una mirada hacia el pasado sino también hacia el futuro. Es un acto social y, más en concreto, una construcción hecha por una sociedad determinada cuyo fin es dirigir un mensaje a las generaciones venideras. Esta tesis ontológica me parece más cercana a las problemáticas que podrían asociarse a la filosofía de la historia, en la medida en que supone aceptar una distinción entre epistemología de la historia y filosofía de la historia. No me pronunciaré al respecto en el marco de este artículo, pues ya lo he hecho en otras ocasiones. Pero más allá de estas categorías, creo que podemos asociar este tipo de tesis a la manera misma en que Reinhart Koselleck concibe la historia dentro de su programa de investigación, al que la literatura científica se refiere con la expresión alemana *Begriffsgeschichte*.[5]

En resumen: la primera tesis, que identifico por el momento solamente con el trabajo de Skinner, es una tesis epistemológica. Supone que lo que observa el historiador es un conjunto de objetos sociales, más en concreto de objetos intelectuales. No me detendré todavía en el significado preciso de esta idea de construcción social de los objetos sociales.

La segunda es una tesis ontológica. Nos indica que si la tesis epistemológica es cierta, no es obstáculo para que intentemos conocer la naturaleza de estos objetos sociales. Ahora bien, todo lo que dice la tesis epistemológica es que son entidades sociales. Sobre este extremo, la tesis ontológica añade —y es lo esencial de su aportación— que estas entidades sociales tienen como característica principal su capacidad de dirigir un mensaje a las generaciones posteriores.

Mi propósito es mostrar que estas dos aproximaciones dependen, de hecho, la una de la otra cuando se trata de pensar la historia como un proceso de construcción social.

A continuación, me propongo estudiar los elementos del programa metodológico de Skinner que permiten aclarar el proyecto de una historia de los conceptos de Koselleck. Las tesis de Koselleck me conducirán a la tesis de la construcción social de la realidad histórica o de la construcción social de la historia como institución política. Para terminar, aunque sólo apuntaré brevemente la idea, intentaré ver qué tipo de preguntas serían las pertinentes en el marco de una investigación sobre las normas éticas de la historia entendida como construcción social.

II. **Quentin Skinner: retórica, política e historia**

La tesis principal de Q. Skinner consiste en afirmar que una buena investigación en historia de las ideas o en historia de la filosofía supone una contextualización del pensamiento de los autores cuyo arsenal argumentativo intentamos demostrar. Según Skinner, tal teoría es particularmente aplicable a la historia de las ideas políticas, en la cual las opiniones, los argumentos y los juicios de los autores no deberían ser interpretados en el «cielo» de las ideas, sino en el contexto histórico particular en el que surgen.

Esta idea, aparentemente banal, se opone con contundencia al estructuralismo francés o, de manera más precisa, a una aproximación que preconiza una lectura estricta-

5. O. Koselleck, Brunner, W. Conze (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historiches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett / J.G. Gotta, 1972-1997.

mente interna de los textos, pensados como sistemas. Podríamos hacer referencia a la *dianoemática* de Gueroult o a la *técnica estructuralista* de Beyssad, Matheron o Goldschmidt. Pero el programa de Skinner no sólo se dirige contra el estructuralismo o sus aplicaciones en el plano historiográfico. Skinner, de hecho, construye su trabajo contra toda filosofía especulativa y teleológica de la historia, tal y como puede ser apreciada en los trabajos de Arthur Lovejoy —quien es, a menudo, considerado el padre de esta disciplina conocida como historia de las ideas— y sus discípulos. Se posiciona, por tanto, contra el principio de una lectura estrictamente interna de las grandes obras filosóficas del pasado y contra la voluntad de leer la historia de las ideas como un relato en el cual cada autor pasa el relevo al siguiente. Skinner muestra la importancia de la contingencia de los hechos históricos. De nuevo la tesis parece banal, pero contrasta tan abiertamente con los trabajos de la «escuela» de Arthur Lovejoy que ha contribuido de forma considerable a revolucionar las maneras de hacer historia intelectual. Hasta tal punto que este programa metodológico es considerado desde hace veinte años también como una escuela: la «escuela de Cambridge».

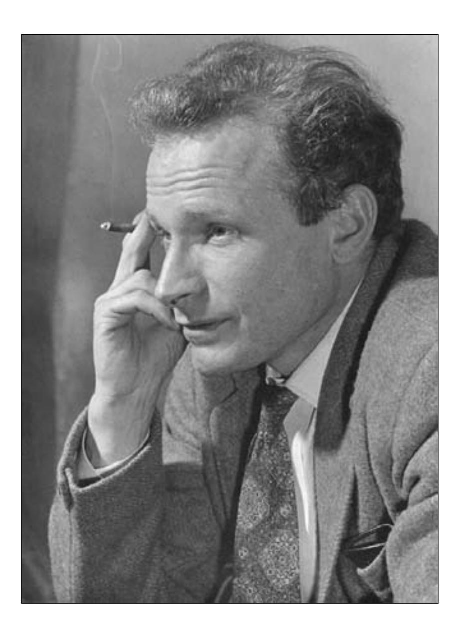
La tesis de Skinner se apoya sobre todo en dos salvaguardas de naturaleza epistemológica.

A) En primer lugar, cuando leemos a los autores del pasado, debemos tomar en consideración la importante distancia entre su mundo intelectual y el nuestro. Si no nos preocupamos por este aspecto —y es fácil obviar esta medida de precaución tan necesaria para el historiador— no solamente podríamos errar nuestras preguntas sobre el mundo intelectual del pasado, sino que también quedaríamos apartados de un conjunto importante de informaciones que podríamos calificar de intraducibles y, por consiguiente, sería imposible que el mundo del pasado nos enseñara nada. Estas informaciones son intraducibles en la medida en que sólo nos son accesibles con la condición de no reducirlas a nuestro propio vocabulario, nuestras visiones del mundo, teorías, etc.

No se trata, entiéndase bien, de rechazar toda forma de diálogo con los autores del pasado. Simplemente se trata de no reducir —si existe algo parecido a un diálogo— su universo al nuestro. Para lograrlo, y en este punto la salvaguarda metodológica nos recuerda una de las ideas apuntadas más arriba, el respeto de la alteridad histórica de los textos del pasado debe partir de un trabajo importante de contextualización histórica. Es una red de discursos en cuyo seno se asientan los enunciados estudiados por el historiador.

B) En segundo lugar, para comprender un texto del pasado, el contexto histórico, por muy importante que sea, no es tampoco determinante. No es determinante si como tal consideramos que todo lo que está en el texto está ya en su contexto. Una forma de presentar esta idea a la que se opone Skinner, es ver en el contexto la causa del texto. Es cierto que un contexto particular puede causar un texto, lo cual no significa que todo lo que se dice en el texto se encuentre ya en el contexto original. Sería muy simple creer que basta reproducir la matriz de un enunciado (el tejido intelectual en donde se posiciona un enunciado) para deducir el enunciado mismo en toda su claridad. Un contexto nos instruye sobre el enunciado, pero no nos lo dice todo acerca de él.

Es cierto que la idea de causalidad, la idea de que el contexto da lugar a un tipo de texto, deja entender que un buen número de elementos que componen el objeto «causado» —en esta ocasión el texto de un autor del pasado— están ya presentes en su contexto porque el contexto es la matriz del texto. Skinner rechaza aceptar esta idea y no sería honesto querer reducir su programa metodológico a esta forma de contextualismo. La razón principal de este rechazo es que dicha teoría sólo contempla los textos como efectos del contexto y, por lo tanto, les niega toda autonomía. Resulta entonces imposible plantear la cuestión de qué ha querido hacer un autor X al escribir Y en un período histórico concreto, puesto que el contextualismo causalista —si podemos llamarlo así— no ve las relaciones entre un contexto y su texto más que en un solo sentido: el del contexto como matriz social y/o ideológica del texto, que será su producto. Ahora bien, es posible concebir sin



Reinhart Koselleck, Heidelberg, 1956. Foto de Hermann Speer

mucho esfuerzo una relación inversa entre el texto y su contexto, donde el texto produciría un efecto sobre su contexto inmediato. El contextualismo de Skinner no es por lo tanto un causalismo.

Podríamos pensar que la contextualización es una forma de separar el objeto de interpretación de su intérprete a través del peso de los hechos. Lo que impediría a un autor discutir con Platón, Ockham, Hobbes o Mill como si discutiera con su vecino de mesa, es que no vive en la misma realidad histórica que los autores. Desde este punto de vista, la historia de las ideas no sería, por retomar la expresión de Jean Fabien Spitz, sino una «sucesión de realidades heterogéneas [...] entre las que es imposible establecer un diálogo entre cuestiones idénticas para definir una eventual esencia común de lo político».[6] Desde este presupuesto, toda tentativa de restituir el pensamiento de un autor supondría prestar atención a los más mínimos detalles de su biografía personal, de los hechos importantes que se desarrollan durante su vida, de las condiciones socio-económicas de la época, etc. Tal atención puede rápidamente convertirse en algo fastidioso, sin ser necesariamente pertinente para el estudio de los textos del pasado.

Sin negar tal cosa, el programa metodológico de Skinner es menos ambicioso y propone detenerse, sobre todo, en lo que podríamos llamar —la expresión no pertenece a Skinner— los «hechos intelectuales» que son constitutivos del contexto ideológico y filosófico de los autores del pasado. Inspirado por Wittgenstein, pero también y principalmente por la teoría austiniana de los actos de lenguaje, Skinner ve en la historia de las ideas y de las acciones el resultado de debates intelectuales en los cuales las tesis, los argumentos y la retórica desplegada por los autores deben ser leídos como actos de lenguaje que producen o quieren producir efecto sobre un público determinado. En el marco de una historia de las ideas políticas, estos actos de lenguaje son interesantes sobre todo en la medida en que forman parte de una visión del mundo, de una ideología o de un sistema de pensamiento, y un conjunto de gestos políticos.

6. Spitz, *op. cit.*, p. 134.

III. El uso social de los conceptos: el programa metodológico de Reinhart Koselleck

La forma de proceder adoptada por Reinhart Koselleck y por sus colegas en ese enorme proyecto que es el diccionario de los conceptos políticos de la Alemania moderna (*Geschichtliche Grundbegriffe. Historiches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*), implica examinar el problema de la historia bajo un doble punto de vista: historia social e historia de los conceptos. Toda forma de dualismo entre estas dos modalidades de la historia se deja de lado mediante esta operación. Lo que motiva esencialmente la iniciativa de Koselleck y sus colegas —a la que pienso referirme utilizando la expresión alemana *Begriffsgeschichte*— es la historia del uso social de los conceptos.

Próxima a la «nueva historia» en virtud de su hostilidad con respecto al reino del acontecimiento, la historia del uso social de los conceptos no deja, sin embargo, de lado los procesos del lenguaje en las sociedades —por ejemplo la escritura— siendo dichos procesos determinados de forma evidente por los hechos que han intentado traducir. Según Koselleck, hay que intentar exponer el modo en que una sociedad se apropia o crea los conceptos que necesita para comprenderse a sí misma y para entregarse a la comprensión de los demás (de las futuras generaciones, de las otras sociedades). De ahí precisamente la importancia de los lugares y de los objetos concretos de la historia, investidos de algún modo de un poder «perlocutorio», o de invocación, por emplear un vocabulario que no es propio de Koselleck.

El procedimiento de Koselleck no pretende mostrar que todos los conceptos son conscientemente elaborados por una sociedad en vista de sus exigencias propias. Un concepto no es sólo obra de una sociedad, también actúa sobre ella: impone límites semánticos a los usos que podrían dársele. Un concepto surge en un tiempo y espacio precisos y, según la expresión de François Dosse, «registra el hecho social que se está produciendo». Pero al mismo tiempo, «el concepto es en sí mismo un factor del hecho social y no solamente un reflejo que actúa sobre él con carácter retroactivo».[7]

Para comprender bien su programa metodológico, Koselleck recuerda lo que decía Epícteto a propósito de la historia: «No son las acciones las que agitan al hombre, sino lo que se dice a propósito de las acciones».[8] Por lo tanto, en el terreno de la investigación histórica, es importante delimitar desde cuando hemos utilizado ciertos conceptos como «indicios de cambios políticos y sociales».[9] Koselleck no parece creer que el uso social de los conceptos exista desde siempre, *ex nihilo*: más bien sería posible ver en ellos una característica de la modernidad política. Pero, sin entrar en un debate complejo sobre las razones por las cuales las sociedades pre-modernas no habrían sido capaces de semejante uso de los conceptos, es posible mostrar históricamente, y con el apoyo de pruebas, cómo ciertos conceptos aparecen en el momento en que son reivindicados por una sociedad determinada.

Podemos, por ejemplo, imaginar el caso de una noción que existe y que ocupa un lugar en el discurso de una sociedad, pero esta noción quedará investida de un sentido diferente y transmitirá un mensaje completamente distinto desde el momento en que sea condenada la cosa a la que hace referencia. De este modo, el historiador Thomas Laqueur[10] ha demostrado recientemente cómo el onanismo nace propiamente en el siglo XVIII, en el momento en que es condenado no por los teólogos, sino por cierto discurso científico y económico propio de la Ilustración, ¡que veía en la masturbación una pérdida económica y una enfermedad peligrosa!

---

7. François Dosse, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle,* París, La Découverte, 2003, p. 283.

8. Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, París, EHESS, 1990, p. 99.

9. Reinhart Koselleck, *Le futur passé,* p. 103.

10. W. Thomas Laqueur, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation,* Zone Books, 2003.

Koselleck se interesa por la creación y el uso de conceptos o instrumentos conceptuales *por* una sociedad concreta *para* ella misma. Estos conceptos son en gran parte evolutivos y su investigación por el historiador exige una reflexión sobre su trabajo intelectual, que se hará, como en el caso de Skinner, teniendo en cuenta la distancia que separa el uso social de un concepto y su inscripción en el trabajo historiográfico. En otras palabras, el historiador debe tener en cuenta el hecho de que el concepto que emplea para leer una época determinada puede ser ampliamente tributario de lo que esta época ha hecho de dicho concepto.

Un concepto opone cierta resistencia a su apropiación por un grupo social, sobre todo en razón de los usos precedentes del mismo, sea por otras sociedades o por el mismo grupo social en el pasado. En otros términos, si el uso de un concepto determina su sentido, por hablar al modo de Wittgenstein, hay que admitir entonces que los usos (pasados y presente) de un concepto determinan sus usos posibles.

IV. La adecuación de los programas de Skinner y Koselleck: la historia como acción social y política

No será posible entrar en detalles en este análisis comparativo de los trabajos de los dos autores. Como dije más arriba, la hipótesis de partida de mi trabajo es que estos dos métodos están vinculados por una tesis común: la historia es una construcción social. Si Skinner y Koselleck se limitan a hablar de historia política y de historia intelectual, es porque los dos están de acuerdo en admitir que los conceptos políticos que están estudiando son sobre todo y ante todo usos socio-políticos.

De la misma manera que Austin o Wittgenstein van a utilizar las experiencias triviales de todos los días para mostrar la teoría de los actos del lenguaje, Skinner prefiere estudiar estos actos en la historia de las ideas políticas. Pero las ideas se tratan aquí como si fueran hechos, en el sentido en que cualquier acto llevado a cabo por un actor concreto es un hecho histórico. La diferencia esencial radica en que los hechos no son necesariamente estudiados partiendo del supuesto de que hay siempre una intencionalidad previa en su creación.

A menudo, los hechos sociales, ya sean teorías o ideas políticas emitidas por autores del pasado, son siempre vistos como provistos de intencionalidad. Es más, se les considera como parte de una estrategia.

Es esta estrategia la que es analizada cuando nos hacemos la pregunta sobre el significado de los enunciados contenidos en los textos políticos del pasado, aunque estemos muy lejos de saber si podría ser reivindicada por los autores que estudiamos. Al estudiar la estrategia argumentativa de los textos del pasado, de hecho estamos también teniendo en cuenta el campo de batalla donde se sitúan los textos. Si, retomando a Wittgenstein, el sentido es el uso, entonces sería necesario que estudiásemos el lugar donde se da el uso. La cuestión de saber *qué* significa X depende entonces de saber *cómo* X es presentado y *por qué* es presentado (por un autor determinado).

Hay que matizar bien la afirmación de que Skinner no ve ningún determinismo del contexto sobre el agente en la Historia. El contexto es un telón de fondo, un universo de posibles, pero un universo variable, puesto que cuando un agente se pone en relación con un contexto, lo modifica. Lo que Skinner intenta hacer es proteger la contextualización de la crítica de Carl Hempel en *The Functions of General Laws in History.*[11] Para Hempel, los contextos históricos no son explicaciones en sí mismos de lo que un agente X hace en una situación histórica precisa. Las leyes empíricas que explican los objetos naturales no son suficientes para explicar qué sucede en una época determinada.

Skinner, sin negar la importancia del contexto sociológico de las tesis históricas, nos dice que el contexto no es determinante para la comprensión de los autores del pasado. No

11. Carl Hempel, «The Functions of General Law in History», *Journal of Philosophy*, 39, 1942.

hay una determinación sociológica sobre los textos porque, si éste fuera el caso, no habría «autor» propiamente dicho. Todos los textos del pasado no serían nada más que ilustraciones del paradigma social del momento.

No es el contexto histórico el que determina las tesis de los autores del pasado, sino, más bien, son los autores del pasado quienes modifican sus propios contextos socio-históricos: los construyen, como nos dice Searle que las instituciones sociales son creaciones del agente colectivo. En términos de Skinner, el contexto sociohistórico permite explicar los textos del pasado, pero no comprenderlos. Lo que quiere decir Skinner es que los contextos socio-históricos son horizontes de sentido para los autores del pasado: cuando éstos emplean un concepto particular, su uso depende de los sentidos posibles que le concederán los diferentes receptores. Pero esta recepción no existe de manera abstracta, sino que es más bien, un horizonte intelectual del mundo en cuyo seno vive el autor y que se inscribe en una realidad social concreta. Si queremos comprenderlo, debemos intentar ver qué efecto produce sobre su propia realidad social, lo que significa intentar comprender cómo quiere construirla.

Pero si es cierto que el acto político que es todo acto de lenguaje y sobre el que Skinner pretende darnos el método de interpretación, pertenece al pasado, es al mismo tiempo un acto de «presente» del agente. No es un acto que se entregue únicamente a la historia, sino también al presente. Para pensar cómo un acto político se transmite a la historia es necesario pasar del programa metodológico de Skinner al proyecto historiográfico de Koselleck.

Una de las tesis fundamentales de Koselleck podría ser expresada de la forma siguiente: la identidad de las sociedades está condicionada por la proyección histórica de éstas hacia el futuro. En este sentido, la historia, como construcción social del presente, se ofrece a las generaciones futuras. Para emplear las categorías de la teoría de los actos de lenguaje, la historia es un acto de lenguaje efectivo, *performativo*. Desde este presupuesto, la historia es menos una construcción de los historiadores que una construcción intelectual para y por una sociedad determinada, que fabrica en ella su identidad e igualmente la quiere legar a las generaciones futuras. Los conceptos son las herramientas de esta historia, construida no de forma independiente de los hechos históricos, sino en diálogo con ellos.

¿A qué podría compararse este proceso de construcción social de la realidad? Los monumentos a los soldados caídos en combate son signos de muerte violenta, generalmente asociados a combates mantenidos por causas consideradas nobles. El uso social del concepto unido a un acontecimiento violento —una batalla, una masacre— transforma este acontecimiento en un referente axiológico para la comunidad. Por descontado, la construcción social de la realidad histórica no incluye solamente los objetos institucionalmente definidos como los monumentos históricos.

No es difícil encontrar multitud de ejemplos en los cuales una sociedad elige movilizarse para responder a una experiencia reciente que les ha puesto a prueba con especial dureza. Pensemos, por ejemplo, en la manera en que Québec reaccionó a la masacre de 1989 en la Escuela Politécnica de Montreal. Casi inmediatamente —y por fortuna— varias voces se elevaron para impedir que un hecho de tal magnitud quedase reducido a la crónica de sucesos. Este hecho fue vivido de manera especialmente dolorosa por las mujeres de la comunidad de Québec, quienes rechazaron verlo simplemente como el gesto de un desequilibrado y representó para ellas la ocasión para recordar el problema de la violencia cometida contra las mujeres en Québec y en otras partes del mundo.

El acontecimiento de la masacre como tal es un momento histórico, aunque sólo se le considere como un hecho de la historia, pero adquiere un significado muy distinto desde que es asignado a un conjunto de consideraciones axiológicas y normativas, que es después transmitido a las generaciones futuras. En este caso, un enunciado como «no olvidéis a las víctimas del 6 de diciembre» no significa sólo una conmemoración, sino un llamamiento a no reproducir el mismo horror.

Estos procesos no son solamente identitarios, es decir, que no se limitan a crear los instrumentos de la identidad colectiva. Son también la prueba de las necesidades fundamentales de toda sociedad: la confesión, el reconocimiento de la impotencia o, por el contrario, la esperanza de poner fin a las querellas internas o a las dificultades económicas. El uso de conceptos forjados por una sociedad para ella misma, traduce las experiencias de la muerte, del duelo, de la victoria o la felicidad.

Si volvemos ahora a la idea de que la identidad de las sociedades está supeditada a la proyección histórica de éstas sobre el futuro, vemos aparecer más claramente la relación de complementariedad entre los trabajos de Skinner y Koselleck.

En el ejemplo de la tragedia del 6 de diciembre de 1989, la manera en que la sociedad de Québec ha juzgado el hecho y se ha dirigido a las generaciones futuras a este respecto podría ser expresado por el enunciado «no olvidéis a las víctimas del 6 de diciembre». Pero no se entendería el enunciado si lo explicásemos sólo por su contexto, que no es otro que el de un duelo colectivo. La afirmación del enunciado «no olvidéis a las víctimas del 6 de diciembre» sobrepasa ampliamente una mera conmemoración puesto que se trata de una conminación para no reproducir la tragedia, para luchar aún más por el reconocimiento de los derechos de las mujeres en la sociedad y, lo que quizá importe más con respecto a las tesis de Koselleck, una llamada para no identificarse de ningún modo con el gesto de un asesino.

V. **Normas para la Historia**

Creo que es posible sacar dos tipos de conclusiones del análisis precedente: la primera sobre el método de la historia intelectual y la segunda sobre la construcción social de la historia.

El argumento epistemológico, como se ha expuesto aquí a partir de las tesis de Skinner, se presenta a favor de una concepción de la historia en general —y de la historia del pensamiento en particular— que tiene en cuenta la contingencia y el carácter singular de los objetos históricos sin reducir por ello la historiografía a la descripción del acontecimiento. Navegando entre Escila y Caribdis, el programa metodológico de Skinner evita caer en la trampa de la historia *événementielle* sin caer por ello en la de la *nouvelle histoire*, donde la acción individual parece determinada por el contexto socio-económico.

Esta solicitud por la contingencia permite concentrar la mirada sobre la dimensión política de los objetos históricos; lo que se pone en evidencia es la relación de oposición o de demarcación de un texto o de una idea con respecto a su contexto. El programa de Skinner rechaza al mismo tiempo la autonomía del texto y su determinación por el contexto, sea cual sea éste. A partir de esta premisa, Skinner no puede sino proponer una relación dialogada, no necesariamente armoniosa, entre el texto y su contexto. Creo que esta idea puede ser exportada fuera del campo del análisis de los clásicos de la filosofía política. Nada nos obliga a pensar que la forma en que Skinner inserta la teoría de los actos del lenguaje en el seno de su programa metodológico excluya ciertos tipos de objetos históricos, con la condición de que sean estudiados como discursos. Creo que no sería difícil mostrar que lo que he dado en llamar el argumento ontológico de Koselleck —aunque no exprese la totalidad de su programa— posee igualmente un componente epistemológico del cual podríamos sacar el mismo tipo de conclusión.

¿Este argumento hace de Skinner y Koselleck unos relativistas? La pregunta es importante, en parte para evaluar el alcance heurístico de los programas de investigación de ambos autores, y en parte porque permite comprender la pertinencia de la hipótesis que me gustaría plantear a partir de esta lectura cruzada, es decir: ¿es posible y necesario imponer normas morales a tales procesos sociales?

Es imposible detallar los debates mantenidos acerca del supuesto relativismo de Skinner o Koselleck. Por ejemplo, a propósito del primero se ha hablado de una negación de las

cuestiones perennes de la filosofía.[12] Tales críticas pretenden indicar que si insistimos demasiado sobre lo que podríamos llamar el contexto de comunicación de los textos o ideas del pasado, si concedemos demasiada importancia a la recepción inmediata de un argumento, pasaremos por alto la idea —perfectamente defendible— de que un texto puede haber sido escrito sin una finalidad inmediata.

Por ejemplo, ¿es que las tres «críticas» de Kant estaban dirigidas específicamente contra ciertas tesis y ciertos autores de su época, o más bien querían insertarse en un debate filosófico cuya problemática no era precisamente hija de su tiempo? La voluntad de hacer depender la interpretación, o el texto mismo, del contexto impediría una lectura propiamente filosófica de los textos del pasado, lo que plantearía un problema al menos para los autores cuyo pensamiento es sistemático, como Hobbes o Spinoza por ejemplo.

Considerar que la única posibilidad de valorar un argumento es su adecuación o al menos su relación con un contexto, puede ser efectivamente considerado como relativismo. Ya no seríamos capaces de saber por qué un autor del pasado nos sería de utilidad, puesto que sus argumentos sólo serían válidos para aquellas cuestiones y circunstancias que les fueron propias. En efecto, Skinner afirma que «todo enunciado es ineluctablemente la materialización de una intención específica, formulada en circunstancias particulares y que apunta en la dirección de una cuestión particular».[13]

A las objeciones efectuadas a Skinner de que su programa conduce al relativismo, éste responde que su objetivo es aclarar los contextos de significación de los enunciados, lo que consiste en mostrar cómo una pregunta es formulada en circunstancias precisas y cómo las respuestas no son dadas en abstracto. Ahora bien, relacionando un enunciado con su contexto, no estamos solamente añadiendo información a la ya contenida en el enunciado; estamos también evaluando el enunciado por su contexto. De este modo, el juicio histórico no se sitúa en una posición privilegiada con respecto al objeto. La evaluación de la pertinencia de estos enunciados (aunque podríamos decir que sucede lo mismo para todas las acciones) no depende de una verificación de la verdad de los mismos, sino de su valor en relación a aquello que el contexto del enunciado nos permite juzgar como racionalmente aceptable. De este modo, las tesis sobre la demonomanía de Bodino no son menos «racionales» que sus tesis sobre la soberanía, pues todas ellas se inscriben en un universo mental que asegura una coherencia —lo que no significa una «verdad»— a estas tesis.[14]

Si realizamos la misma aproximación al pensamiento de Koselleck, éste responde que si la historia es en parte obra de las sociedades, los historiadores tampoco escapan de la influencia del entorno intelectual inmediato en sus juicios, ni de aquello que les transmiten las sociedades del pasado que estudian. Los conceptos mismos que sirven de herramientas básicas al historiador (las categorías históricas como «modernidad», «historia», «experiencia», etc.) son al mismo tiempo deudores de la manera en que han sido formulados en el pasado. Se trata por lo tanto de un doble proceso de historicidad o de un doble historicismo: la historia, como construcción social, esta unida a sus orígenes, es decir, a sus modos de producción.

Por retomar un ejemplo ya citado, el hecho de comprender un monumento a los caídos en la Primera Guerra Mundial no significa sólo comprender lo que nos dice hoy, sino también intentar comprender lo que los agentes del pasado han querido decirnos a través de él. ¿Significa esto relativismo? Koselleck podría con toda seguridad asumir que su posición es historicista, desde la perspectiva de que sería muy difícil comprender un enunciado o una acción del pasado sin hacer referencia a su «campo de experiencia» y a su «horizonte de

12. Yves-Charles Zarka, Quentin Skinner, *Thomas Hobbes: The Amsterdam Debate*, Georg Olms Verlag AG, Hildesheim, 2001. David Boucher, «The Denial of perennial problems: The negative side of Quentin Skinner's Theory», *Interpretation*, 1984, XII, pp. 287-300. Kenneth Minogue, «Method in intellectual History: Quentin Skinner's *Foundations*», en Tully, 1988, pp. 176-193.

13. Citado por Spitz, *loc. cit.*

14. Cf. Skinner, en Tully, 1988, pp. 236-238, y Spitz, *op. cit.*, p. 139.

expectativa».[15] Pero no se trata de decir que toda verdad puede ser aislada en su contexto. Dicho de otro modo, no se trata —ni para Koselleck ni para Skinner— de reducir el sentido del texto únicamente a su contexto, porque sería olvidar la relación de los agentes con dicho contexto o sustituir una descripción del texto por un análisis de lo que hacen y dicen los agentes en relación al mismo. Se deduce que el acto o el enunciado de un agente del pasado no es evaluado en sí mismo, sino en correspondencia con un contexto, porque ambos están dirigidos hacia ese contexto.

El problema del relativismo no es sólo un problema de orden epistemológico. Es importante resolver esta cuestión para sostener de manera convincente el argumento de la construcción social de la verdad histórica, puesto que difícilmente podremos evaluar el modo en que una sociedad se transmite a sí misma a las generaciones venideras, si no podemos atribuir ningún grado de verdad a este objeto.

En conjunto, este trabajo parece desembocar sobre en una pregunta mucho más importante, que sólo esbozaré. Me he interrogado sobre la forma en que una sociedad se representa a sí misma y presenta a las generaciones futuras cierta opción que ha hecho y que pide respetar y no olvidar. Por ejemplo, imaginemos que una estación de metro en París recibe el nombre de «Señor X», importante político, magistrado reconocido por sus iguales, etc., para rendirle homenaje. Pero imaginemos igualmente que más tarde se descubre que este famoso «Señor X» pertenecía, en secreto, a una organización de extrema derecha y era un convencido racista. Entonces, estaría plenamente justificado rebautizar la estación de metro. Pero no podemos evitar la siguiente pregunta: si la historia es, al menos en parte, una construcción social, es decir, un tipo de conducta o acción propia de un agente colectivo ¿es posible pensar en normas morales para este tipo de actividades? ¿Es posible pensar en normas morales desde el momento en que organizamos nuestra historia en la perspectiva de las generaciones futuras?

En el caso de una estación de metro, el ejemplo está bastante claro. Pero podemos imaginar todo tipo de situaciones análogas en las cuales una sociedad intenta definirse en el plano axiológico de cara a las generaciones del futuro. La pregunta entonces sería: ¿cuáles son las normas morales de nuestra relación histórica con las generaciones venideras? Al mostrar que la historia es en parte —o puede ser— el trabajo de una sociedad en la perspectiva de las generaciones futuras, podemos plantearnos cuáles son las normas morales que enmarcarían tal proceso social.

Pero, aunque no es mi intención limitarme a cuestiones de justicia distributiva, no puedo evitar plantear dos preguntas de este tipo en torno a esta relación generacional. En primer lugar, ¿hasta qué punto la generación que sucede a la anterior debe respetar las orientaciones tomadas por la primera?, ¿Acaso la generación actual está obligada —por ejemplo en el plano económico— a respetar los compromisos de la generación anterior? Pensemos, por ejemplo, en los importantes costes ligados a la conservación del patrimonio. En segundo lugar, ¿en qué medida una generación puede tener derecho a imponer sus orientaciones a las próximas? Se trata de dos preguntas distintas: la primera trata del modo en que nos vemos obligados con respecto a los muertos o a las generaciones anteriores, puesto que podríamos perfectamente ignorarlas, mientras que la segunda cuestiona en qué medida una sociedad puede exigir nada de un individuo que aún no existe y que podría en el futuro desentenderse fácilmente de lo que se le ha pedido.

15. Koselleck, *Le futur passé,* pp. 307 y ss.

a n á l i s i s   t e m á t i c o



Se plantean algunas cuestiones tangenciales respecto a la investigación central del autor: la historia de las historias del derecho natural en los siglos XVII y XVIII, el concepto de transición en el socialismo español, la «opinión pública» durante el franquismo...

Nota de la Redacción

No ha sido posible incluir aquí, tal como estaba previsto, el texto de Reinhart Koselleck titulado «"Progreso" y "declive". Apéndice a la historia de dos conceptos». Será incorporado a la sección «Documentación Cultural e Información Bibliográfica» del próximo número de la Revista.

Historia de las historias sobre Derecho Natural (siglos XVII y XVIII)

SALVADOR RUS RUFINO

RESUMEN. *El artículo trata de recorrer las principales posiciones teóricas y metodológicas de los autores que trataron de desarrollar una Historia completa del Derecho Natural y de Gentes en el siglo XVIII. Las historias trataron de ofrecer al lector, de un lado, el elenco canónico de autores que podían considerarse iusnaturalistas puros, es decir, no contaminados con la teología o la filosofía moral; de otro, el conjunto de obras que debían leerse para instruirse en esta materia y, también, poder investigar. De esta forma, los iusnaturalista modernos consiguieron establecer quién era quién en el Derecho Natural, y por qué figuraba en la historia, y qué libros eran los que tenían que ser conocidos y leídos.*
PALABRAS CLAVE: *Derecho Natural, Historia, siglos XVII-XVIII.*

Introducción

En el último tercio del siglo XVIII el Derecho Natural había adquirido carta de naturaleza en las universidades europeas. El desarrollo del iusnaturalismo era amplio, abarcaba un gran número de cuestiones, hasta el punto que se puede afirmar que el Derecho Natural se había conver-

tido en *la* ciencia jurídica por excelencia, tal como lo fue antes el Derecho Romano, y ocurrirá más tarde con distintos derechos patrios en la Europa post-napoleónica. Lo cierto es que el Derecho Natural, después de más de siglo y medio de elaboración, debate y sistematización, incorporó a su acervo un contenido variado y muy amplio de cuestiones: crítica o exégesis de autores, fundamento y explicación de las instituciones jurídicas tanto de derecho público como privado, derecho internacional, política, economía, relaciones mercantiles, etc.

Esta falta de especialización o, mejor dicho, dispersión temática, provocó la fractura del Derecho Natural en diversas materias que con el tiempo configurarán el *curriculum* del jurista moderno.[1] No obstante, en el último tercio del siglo XVIII se podía otear el horizonte iusnaturalista con cierta claridad. Esto es, los contenidos estaban más o menos definidos y aceptados, las formas o métodos de abordarlos también, las fuentes, autoridades dominantes, o el elenco de autores más representativos, que había que citar necesariamente, estaba definido. Y, había algo más, una tradición de hacer historia del Derecho Natural. Por tanto, cualquier autor tenía todos los datos sobre la mesa para poder trabajar con rigor la doble dimensión del iusnaturalismo: la histórica y la sistemática. Pero antes de entrar en este aspecto, convendría mostrar cómo se fue definiendo el Derecho Natural y su contenido.

Si atendemos al índice de las obras clásicas del iusnaturalismo moderno, Hugo Grocio y, sobre todo, Samuel Pufendorf, se comprueba que la temática que abordan es amplia. Podríamos hablar de una parte general que incluiría los siguientes aspectos: la definición de la noción de Derecho Natural como ciencia —*Scientia iuris naturalis*—, su método de elaboración y los principios sobre los que se asienta: justicia e igualdad, así como, dentro de esta sección, los límites de la ciencia iusnaturalista. En segundo lugar, se abordaría todo lo relacionado con la utilidad —*usu*— de la ciencia, o su influjo en otras materias próximas como la jurisprudencia, la política o el derecho patrio. En tercer término, aunque no es la tarea más propia de los tratadistas, se estudiaba la dimensión histórica del Derecho Natural, las escuelas, los autores y la literatura más relevantes.

La segunda parte sería una parte especial, que se dedicaría al estudio tanto del Derecho Privado —*ius privatum*—, como del Derecho Público —*ius publicum*—, que era el denominado Derecho de Gentes. Bajo el rótulo Derecho Privado los autores estudiaron el sistema jurídico, como parte general, y dos aspectos fundamentales. Primero, la persona que incluiría: su consideración en sí misma centrando la atención en lo que llaman poder sobre uno mismo —*potestas in se ipsum*—, y su relación con otros individuos, esto es, la familia o la sociedad conyugal (el estudio del matrimonio y de la patria potestad). Segundo, las cosas, el dominio, la obligación, los contratos, etc., y otras instituciones jurídicas.

En el apartado de Derecho Público se incluyó el debate en torno a la naturaleza de la sociedad, su origen, fundamento, etc., el poder político y los súbditos, las leyes establecidas y, finalmente, la libertad e igualdad como requisitos necesarios para vivir en sociedad.

En algunos textos más tardíos aparecen cuestiones relativas al Derecho Penal —*ius criminale*—, Derecho Canónico y lo que hoy llamaríamos Derecho Internacional o Relaciones Internacionales entre los Estados soberanos.

Como se puede ver, el elenco de cuestiones era muy variado y extenso y, por tanto, no debe extrañar que el Derecho Natural se confundiera o asimilara con la Política, la Jurisprudencia Universal y Divina, o el propio Derecho de Gentes. No obstante, en el último tercio del siglo XVIII el Derecho Natural estaba separado de estas otras ramas del saber jurídico y político, y se acercaba más a la Filosofía que al Derecho.

Tal amplitud de materias no fue tratada por todos los autores. Sólo aquellos que publicaron manuales o textos extensos, compendios, se sintieron en la obligación de abordar este amplio

1. A finales del siglo XVIII aparecen una serie de trabajos que trataron de sistematizar, ordenar y definir cada una de las materias jurídicas que tenían que estudiar los alumnos de la Escuelas de Leyes. Como ejemplo de estos trabajos pueden verse W.G. Tafinger, *Versch einer juristischen Methodologie*, Tübingen, s.e., 1796 y G. Hufeland, *Abriss der Wissenschaftskunde und Methodologie der Rechtsgelehrsamkeit*, Jena, Akad. Buchh., 1797.

abanico de problemas. Poco a poco, se va hacia una especialización de los investigadores y profesores universitarios. Aparecerán los elencos bibliográficos ordenados por materias,[2] los repertorios de autores y una especie de tratados que planteaban preguntas y respuestas, sobre los problemas más importantes y debatidos del Derecho Natural,[3] o bien, en un autor concreto.

A finales del siglo XVIII se puede afirmar que no existía una renovación de la Ciencia del Derecho Natural. Hubo textos que se atrevieron a abordar un buen número de las cuestiones antes reseñadas, por ejemplo J.G. Heineccio, Ch. Wolff y G. Achenwall, entre otros. Pero la mayoría de las obras fueron trabajos faltos de originalidad, en los se recogía un saber establecido y compilado de una forma más o menos clara, esto es, orientada hacia el estudio de la materia, y a los estudiantes de Leyes.

De este modo, al final de la Ilustración se apreció una especie de enciclopedismo del Derecho Natural caracterizado por la falta de renovación temática, y situado al margen de las nuevas tendencias filosóficas. Se seguían desarrollando los mismos principios, las mismas ideas, pero los autores eran incapaces de responder a muchas de las cuestiones que se planteaba el naciente derecho positivo: origen del estado, forma apropiada de gobierno, justificación de la propiedad y otras instituciones jurídicas que estaban configurando la vida social y las relaciones humanas. Los nuevos tiempos que desembocarían en lo que se ha llamado el «ciclo revolucionario» —norteamericano, francés y europeo—, en el desarrollo y consolidación de los estados modernos y, por consiguiente, el derecho patrio, las innovaciones sociales y económicas, y un largo etcétera, reclamaban nuevas ideas, nuevos planteamientos, que sólo podían ser desarrollados desde los principios del derecho nacional que estaba luchando por imponerse. De ahí que los que se ocupaban del Derecho Natural, espectadores de este drama, trataran de desarrollar una visión histórica de esta disciplina para poner en antecedentes a los que se inician en su estudio, y como introducción a una investigación más rigurosa sobre el mismo.

A la vez, se produjo un gran desarrollo del Derecho de Gentes, propiciado por el incremento y la complejidad de la organización jurídica, política, administrativa y económica de los estados modernos. Aparecieron los primeros intentos codificadores y nuevas ciencias que tienden a reemplazar al Derecho Natural, la Cameralística, que englobó dentro de sus materias aspectos muy próximos a la ciencia iusnaturalista, o bien muchas veces desgajada de ella. Todos ellos tomaron el relevo al Derecho Natural como la disciplina académica fundamental en el *curriculum* de un jurista.

Las historias sobre la Historia del Derecho Natural[4]

Se ha dicho que en el siglo XVIII comienza a despertarse una cierta conciencia histórica, un interés por historiar el pasado con documentos y datos contrastados, dejando a un lado las leyendas y demás historias fabulosas y heroicas que distorsionaban el conocimiento del

2. Véase, a modo de ejemplo, M. Lipenius, *Bibliotheca Realis Iuridica*, Lipsiae, I. Wendlerum, 1752, 1758, 1775 (Lipsiae, C. Fritschii y ya en el siglo XIX bajo la dirección de L.G. Madihn, Vrastislaviae, J.F. Korn, 1816 y 1823. En algunas historias de Derecho Natural se encuentran un apartado bibliográfico ordenado según las diferentes materias, véase la *Bibliotheca Juris Naturae et Gentium*, incluida en la obra de A.F. Glafey, *Volständigen Geschichte der Rechts der Vernunft*, Leipzig, Ch. Riegel, 1739, pp. 291-416. También son interesantes las diferentes obras de G. Struvius y de D. Nettelbladt, *Initia historiae litterariae iuridicae universalis*, 2 ed., Halae Magdeburgicae, in off. Rengeriana, 1774. El repertorio bibliográfico más completo es el de CH. F.G. Meister, *Bibliotheca Iuris Naturae et Gentium*, Gottingae, Vandenhoeck, 1749-1757, 3 vols., ordenados por materias.

3. Véase, por ejemplo, S.F. Willenbergius, *Scilimenta juris gentium prudentiae ex libris Hugonis Grotii De jure belli et pacis*, Lipsiae, J.L. Gleditschii-G. Weidmannii, 1711.

4. En este epígrafe se reproduce parte del «Estudio preliminar» a la obra de Ch. Thomasius, *Historia algo más extensa del Derecho Natural*, Madrid, Tecnos, 1998.

verdadero acontecer histórico. Dentro de esta tendencia general se plantea el conocimiento del origen y desarrollo de la Ciencia del Derecho Natural.[5]

Este interés por conocer la historia de una disciplina no es nuevo. Datar con exactitud cuándo comienzan a hacerse historias de las distintas ramas del saber no es fácil. Y, en concreto, del saber filosófico en sus distintos ámbitos tampoco. Platón, en los diálogos *Gorgias* y *República*, por ejemplo, recoge y discute —por boca de Sócrates— las tesis de Calicles y Trasímaco, respectivamente, sobre el derecho del más fuerte. También Jenofonte en los *Memorables* expone las ideas de Hipias de Elis. Y Aristóteles, en el libro primero de su *Metafísica,* escribe una especie de historia de la filosofía abreviada. Se podrían citar a Diógenes Laercio,[6] Filóstrato,[7] Jámblico[8] y Sexto Empírico,[9] y otros muchos autores, que se hacen eco de las tesis anteriores a ellos, bien para incorporarlas a su pensamiento, bien para rechazarlas o criticarlas.

El mismo Ch. Thomasius reconoció al comienzo de su escrito la utilidad y la dificultad que tiene la Historia del Derecho Natural para el estudio y comprensión de los problemas.[10] Sin embargo, el advenimiento de una nueva manera de entender el Derecho Natural, propuesta por la escuela racionalista o moderna, determinó la necesidad de escribir la historia anterior de la disciplina para justificar la originalidad del método, las ideas y los fundamentos sobre los que descansaba la nueva forma de entender, enseñar e investigar sobre el Derecho Natural.

Este hecho fue la causa que animó a muchos a escribir una Historia del Derecho Natural, con el fin de poner de manifiesto los antecedentes o precursores, situar a los modernos tratadistas y, a ellos mismos, dentro de una tradición secular que hundía sus raíces en el mundo griego, pasaba por los romanos, se diluía en la teología y filosofía moral durante la Patrística y la Edad Media, se producía un tímido despunte con la Reforma Protestante, y volvía a renacer con toda su fuerza con H. Grocio, recuperando la ciencia todo su esplendor después de un largo período de oscuridad —el Medioevo y el primer Renacimiento—, abandono y confusión. Ésta es la estructura básica de las historias sobre el Derecho Natural. La gran mayoría de ellas no hacen otra que relacionar cronológicamente los autores y decir algo, suele ser muy poco, sobre ellos y sus ideas.

El primer período: Pufendorf, Buddeo y Ludovico

Las controversias que recogen y mantienen autores como H. Grocio y, sobre todo, S. Pufendorf[11] en sus muchos escritos polémicos, no pueden considerarse historias porque no tratan de exponer al lector un ciclo completo de desarrollo de un tema o una cuestión. Además, en

---

5. Véase A. Mestre Sanchís, «Introducción General», en G. Mayans y Siscar, *Obras Completas I Historia*, Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 1980, pp. 7-31, «Conciencia histórica e historiografía», en J.M.ª Jover Zamora, *Historia de Espàña Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa Calpe, 1987, tomo XXXI-I, pp. 301-345 y el artículo «Historiografía», en F. Aguilar Piñal, *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid, CSIC-Trotta, 1996, pp. 815-882.

6. Diógenes Laercio, *Vita philosophorum*, Oxford, Oxford University Press, 1962, edición de H.S. Long, 2 vols.

7. Filóstrato, *Vita sophistarum*, Hildesheim, Teubner, 1964 (reimp.), ed. de C.L. Kayser.

8. Jamblico, *De vita Pythagorica liber*, Stuttgart, Teubner, 1967, ed. D. Klein y *Proteptico*, Stuttgart, Teubner, 1967, ed. H. Pistelli.

9. Sexto Empírico, *Sexti Empirici Opera*, vol. I *Pyrrhoniae Hypotesis* y vol. III: *Adversus Mathematicos*, Teubner, 1962, ed. I. Mau, Leipzig,.

10. Ch. Thomasius, *Paulo Plenior, Historia Juris Naturalis*, Halae Magdeburgicae, impensis C. Salfeldii, 1719, *Praefaciitio*, I, versión española citada, p. 4.

11. Sin embargo, entre las obras de S. Pufendorf, una de ellas comienza con un esbozo de la Historia del Derecho Natural en la que se sitúa a sí mismo en la tradición de pensamiento moderno que arrancó con H. Grocio, J. Selden, Th. Hobbes y R. Cumberland: véase *Specimen controversiarum circa ius naturale ipsi nuper motarum*, Upsaliae, ex off. D. van der Mylen, 1678, cap. I: *De origine et progressu disciplinae iusris naturalis*, pp. 1-16.

ellas encontramos reflejados aspectos muy concretos que atañen unas veces al Derecho Natural y otras a problemas jurídicos derivados del Derecho de Gentes, del propio derecho vigente o positivo y de la política.[12]

La primera elaboración sistemática, consciente y estructurada de la historia del pensamiento jurídico la escribió J.F. Buddeo en 1695, siguiendo el esquema propuesto por S. Pufendorf, y fue editada como apéndice o epílogo de otra obra.[13] El breve tratado de J.F. Buddeo ofrece un somero recorrido histórico en el que cabría destacar, en primer lugar, su preocupación por esclarecer los orígenes del Derecho Natural y, en segundo lugar, la importancia de H. Grocio, sus seguidores y comentadores, en el desarrollo y consolidación de la Ciencia del Derecho Natural.[14] Esta obra supone el primer esbozo metodológico para estudiar el desarrollo histórico del Derecho Natural.

Cronológicamente, la segunda historia, la escribió en 1701 J.F. Ludovico,[15] de la que hizo una reedición con algunos añadidos en 1714. La obra de J.F. Lodovico, muy alabada y citada por otros autores, sirvió de modelo para muchos otros historiadores del iusnaturalismo. Fue la primera que estudió todos los autores, todos los movimientos intelectuales, poniendo referencias, esto es, citando los libros donde se contenían las opiniones que iba relacionando. Trató de ser exhaustivo en la recogida de datos, pero no tanto en la exposición de las ideas y el contenido de cada uno de los autores. Expresó, desde el comienzo, la necesidad y la utilidad del estudio de la Historia del Derecho Natural para comprender la nueva ciencia, lo que le llevó a remontarse hasta los orígenes de la humanidad, que cifra en Adán, y continuó con el pueblo hebreo.[16] La segunda parte de la obra se dedica al desarrollo del Derecho Natural entre los pueblos gentiles: griegos, romanos y bárbaros. Brevemente, expone las líneas básicas de algunos autores medievales y cómo éstos confundieron el Derecho Natural con, en unos casos, la teología moral y, en otros, la filosofía moral. Según este autor, la restauración del Derecho Natural comenzó con M. Lutero y sus seguidores. Finalmente, distinguió un período áureo del Derecho Natural como ciencia desgajada de toda connotación moral o teológica, y, por tanto, autónoma. En este momento sitúa tres fases encabezadas por otros tres pensadores:

---

12. Por ejemplo, véase las siguientes obras S.F. Willenbergius, *Sicilimenta iuris gentium prudentiae*, Lipsiae, Gleditsch, 1709; I.G. Knoblaub, *Iuris Gentium historia et origines*, Amsterdolami, Jassonius, 1710; M.H. Gribneri, *Principiorum iurisprudentiae naturalis libri IV*, Wittembergae, Premannus, 1710; E. Gerhardi, *Delineatio iuris naturalis sive principiis iusti libri tres*, Ienae, Wittigau, 1712. Hubo historias entre los años treinta y mediados de los cincuenta en las que se expusieron con cierto detalle las teorías de H. Grocio, S. Pufendorf, Ch. Thomasius, Ch. Wolff, etc., véase por ejemplo L.F. von Holberg, *Einleitung in das Natur- und Volkerrecht*, Leipzig, O.C. Wenkel, 1748; G. Mascovius, *Quaestiones selectas iuris naturae et gentium inter Grotium et Pufendorfium controversas expendens*, Lipsiae, Fleischer, 1748; I.G. Darjes, *Vorstellung eines wahren Begrifs von einem Recht der Natur*, Jena, Hartung, 1751; J.J. Schmauss, *Quaestiones Juris Naturae Septem...*, Desdrensis, Groellium, 1756, pp. 111-220; G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbunlinen Wirssenschaften zu Vorlesungen*, Jena, Ch. H. Cuno, 1790, pp. 14-20.

13. Véase Ph. Reinhardo Vitriario, *Institutiones Juris Naturae et Gentium, ad methodum Hugonis Grotii conscriptae*, Halae Magdeburgicae, Apud J.F. Zeitlerum, 1695. Al final de esta obra se añadieron los trabajos de F. Buddeus: *Historia Juris Naturalis* y *Synopsis Juris Naturalis et Gentium juxta disciplinam Ebraeroum*. Posteriormente se editaron junto a otras obras del mismo autor.

14. F. Buddeus, *Historia Juris Naturalis*, cit., pp. 13-14: «*... ut ipse Hugo Grotius, restaurator philosophiae hujus felicissimus, tum demum et pondus, et robur, et lucem insignem, se assertis suis conciliare posse, si Praesulum horum auctoritae, sententiam suam muniret, fuerit opinatus*».

15. J.F. Ludovicus, *Delineatio Historiae Juris Divini Naturalis et Positivi Universalis*, Halae Magdeburgicae, Sumptibus J.G. Rengeri, 1701.

16. Es curioso la importancia que adquiere en el tratamiento histórico del Derecho Natural la figura del pueblo hebreo, véase, por ejemplo, la obra de J. Selden, *De Jure Naturali et Gentium juxta disciplinam Ebraeoroum, libri septem*, Lipsiae-Francoforti, Schrey, 1695 y J.F. Buddeus, *Synopsis Iuris Naturae et Gentium juxta disciplinam Ebraeorum*, Halae Magdeburgicae, Apud J.F. Zeitlerum, 1695. Aunque abordando un aspecto parcial, J.A. Osiander, *De Asylis Hebraeorum*, Tubingae, Cotta, 1673.

a) H. Grocio, sus comentadores y discípulos.
b) Th. Hobbes y sus adversarios.
c) S. Pufendorf, sus seguidores y detractores.

El recorrido histórico del Derecho Natural termina con una serie de autores contemporáneos suyos como Ch. Thomasius, J.H. Bodin, F. Buddeo, J.C. Müldener y S. Cocceio. Finalmente, dedica once epígrafes al desarrollo de la Historia del Derecho Divino positivo universal.

Este esquema propuesto por Ludovico tuvo una gran fortuna puesto que señaló la forma de hacer la Historia del Derecho, cuyas características metodológicas más importantes son:

a) Exhaustividad: citar a todos los autores anteriores y el mayor número posible de los contemporáneos.
b) Orden cronológico.
c) Mostrar que la Ciencia del Derecho Natural surge con la Reforma Protestante de la mano de M. Lutero. Todo lo anterior es filosofía o teología moral.
d) Discutir las tesis de los autores de forma superficial, indicando sólo los aspectos más relevantes, pero sin entrar en valoraciones.
e) Recoger las muchas polémicas que suscitaron las obras de H. Grocio, Th. Hobbes y S. Pufendorf.
d) Desarrollar brevemente una parte dedicada al Derecho Divino positivo.

El mismo J.F. Ludovico fue fiel al esquema y en la reedición que hace de la obra en 1714,[17] corrigió algunos datos del texto original, se extendió un poco más en algunos autores, puso notas a pie de página explicativas, introdujo un índice de materias y personas. Y el editor cambió la caja para generar un texto de 188 páginas más la introducción y el índice. Evidentemente, es una obra distinta, pero su contenido esencialmente no varía.

Siguiendo este esquema, F. Buddeo editó una nueva versión de su Historia en 1704,[18] en la que intentó exponer de forma sistemática, completa y crítica, el origen y el desarrollo histórico del Derecho Natural en los primeros tiempos: paganos, cristianismo, romanos, bárbaros, etc., con el fin de mostrar que en estos momentos lo que se llama Derecho Natural responde a narraciones fabulosas, o bien estaba confundido con la moral o, finalmente, íntimamente unido al Derecho vigente. A partir del epígrafe XVIII inició el recorrido histórico comenzando por Sócrates, Platón, Aristóteles y los estoicos, como representantes de una filosofía centrada en los problemas humanos, pero que todavía no distinguía la moral del Derecho Natural.

F. Buddeo dedicó gran parte de su libro al estudio de la restauración de la jurisprudencia natural llevada a cabo por H. Grocio, seguida por sus discípulos y comentadores. En este punto se detuvo con cierto detalle: explicó cómo se formó la escuela *grociana*, por ejemplo la obra de J.G. de Kulpis,[19] y cómo sus ideas fueron seguidas por distintos autores que unas veces las completaron, otras las vulgarizaron y aplicaron a las situaciones reales y, en fin, en otras las combatieron, como J. Selden. También dedica atención a Th. Hobbes y a S. Pufendorf, a quienes consideran los restauradores del Derecho Natural tras H. Grocio, aunque siguieron diferentes caminos.

La última parte de la obra es un elenco de autores que se ocuparon del Derecho Natural, ordenados cronológicamente. A partir del epígrafe LI discutió cuestiones relacionadas con los problemas de legitimación del poder político, extensión del mismo, etc., lo cual muestra que eran temas controvertidos, y que formaban parte de las cuestiones propias u objeto típico del Derecho Natural. Finalmente, hay que reconocer que el libro de F. Buddeo cuenta

17. J.F. Ludovici, *Delineatio Historiae Iuris Divini Naturalis et positivi universalis. Editio II priori multo auctior et emendatior*, Halae Magdeburgicae, Sumptibus J.G. Rengeri, 1714.

18. J.F. Buddei, *Historia Iuris Naturalis aucta et ad hanc aetatem usque continuata*, publicado en *Selecta Iuris Naturae et Gentium*, Halae Saxonum, Sumptibus Orphanotrophii, 1704.

19. J.G. De Kulpis, *Collegium Grotianum, super Jure Belli ac Pacis*, Stutgardiae, M. Gehardi-Loberi, 1701.

con citas de fuentes y bibliografía a pie de página, algo que pone de relieve el interés por hacer un estudio «científicamente» riguroso.

La historiografía hasta Ch. Thomasius

Los autores que vamos a reseñar pueden considerarse como los iniciadores de la historiografía moderna del Derecho Natural y de Gentes. Las historias a las que se hace referencia abarcan un período de ochenta años, entre 1707 y 1789. Algunas, como se verá, originalmente no constituyen libros independientes, esto es, fueron publicadas como epílogos de sendas ediciones de otros autores como H. Grocio y S. Pufendorf.

La primera fue escrita por J. Groeningius,[20] pese a la brevedad del texto, es muy interesante porque supone una sinopsis histórica completa en la que trata de ordenar las tesis sobre el Derecho Natural y su contenido tanto desde el punto de vista cronológico, como sistemático. Comenzó justificando la necesidad de estudiar la historia de la disciplina porque existe una gran variedad de opiniones, pero también es necesaria para la investigación, es decir, para conocer qué han dicho otros antes (pp. 4-5). El desarrollo histórico del Derecho Natural comenzó con Pitágoras, continuó con Platón, se mantuvo en Oriente, mientras que se perdió en Occidente durante la invasión de los bárbaros. Para el autor, existió una gran confusión en la época de los padres de la Iglesia entre la teología moral y lo que se llamó «los deberes del hombre y del ciudadano cristiano» (pp. 20-21). La falta de distinción entre Derecho Natural y Moral llegó hasta el siglo XIII, y adquirió su formulación más acabada con Tomás de Aquino y los tomistas (pp. 21-22).

Sin embargo, M. Lutero inauguró una nueva época, es el final de un tiempo sombrío, tenebroso, que sacó a la ciencia del Derecho Natural de los oscuros claustros escolásticos, aportando en la exposición: orden, claridad (estilo más claro) y mejores autoridades (pp. 25-26). H. Grocio recogió la nueva línea que comenzó M. Lutero, fue continuada por O. Giffen, J.H. Boeccler y A. Gentili, y restauró de una manera definitiva la jurisprudencia natural (pp. 26-29).[21] A renglón seguido se centró en alabar la obra de S. Pufendorf, que para él pasó por ser quien devolvió al Derecho Natural el tratamiento científico y sistemático, usando un estilo elegante y un método nuevo propuesto por la ciencia moderna: la deducción lógica. Para este autor S. Pufendorf superó a H. Grocio (pp. 40-41). Terminó su exposición histórica con algunas referencias a tratadistas contemporáneos.

La original obra, ya citada, de S.F. Willenbergio[22] trató de exponer la doctrina del Derecho Natural tomando como eje principal y punto de partida a H. Grocio, en sus puntos básicos o más importantes, en forma de preguntas y respuestas. Al final de cada respuesta hace referencia a algunos autores y sus obras. De este modo, casi sin quererlo, el lector tiene ante su mirada un repertorio muy completo de la historia del pensamiento jurídico organizado por temas, y con abundantes referencias bibliográficas.

Más breve aún que la anterior, es el epílogo que escribió F.A. Hackmanno.[23] Es la única obra que no se detiene en autores, porque considera que sería una tarea larga, tediosa y complicada; por tanto, propone una división en grandes fases de desarrollo del Derecho Natural: el Derecho Divino, el Derecho Natural y las autoridades del Derecho Natural.

---

20. J. Groeningii, *Historia Juris Naturae et Gentium* en S. Pufendorf, *De officio hominis et civi iuxtga legem naturalem librio duo*, Francoforti ad Moenum, Apud J. Maximilian a Sande, 1707.

21. Dedica una cierta atención a los discípulos de H. Grocio. Asimismo, hace una referencia a la originalidad de Th. Hobbes (pp. 30-31).

22. S.F. Willenbergius, *Scilimenta juris gentium prudentiae ex libris Hugonis Grotii De jure belli et pacis*, Lipsiae, J.L. Geditschii-G. Weidmanni, 1711.

23. F.A. Hackmannus, *Historia Juris Naturalis succinta*, en H. Grotius, *Jurisprudentia Universalis Divina*, Helmstadii, Sumptibus Hammianis, 1712, pp. 305-317. En el encabezamiento el autor utiliza la expresión *Brevissima Juris Naturalis Historia*.

En la primera fase distinguió tres épocas (pp. 305-308), que tienen como centro a H. Grocio y su obra: *a*) Pregrociana que se caracteriza por la confusión sobre el Derecho Natural; *b*) Grociana, esto es, la época en la que se restaura el Derecho Natural y es continuada por comentadores y discípulos; *c*) Postgrociana entre los que cita, fundamentalmente, a Th. Hobbes, J. Selden, S. Pufendorf, Ch. Thomasius y S. Cocceius. Concluyó que en esta fase los autores siguieron el camino marcado por la obra de H. Grocio, pero también introdujeron nuevas formas de estudiar y analizar el Derecho Natural.

En la segunda, la plena restauración del Derecho Natural, diferenció cuatro momentos que tienen como eje la interpretación de la obra de H. Grocio: *a*) la lectura de H. Grocio conforme se entiende en el compedio de J. Scheffer y en las versiones alemanas y francesas; *b*) la compilación y «vulgarización» de J.F. de Kulpis, así como algunas sistematizaciones por parte de los traductores más eruditos C. Ziglerus y J.H. Boeccler; *c*) el intento de coordinar la obra de S. Pufendorf *De Jure Naturae et Gentium*, con la de H. Grocio; *d*) la pretensión de Ch. Thomasius en sus *Institutiones iurisprudentiae divinae* de compendiar a H. Grocio y S. Pufendorf.

El tercer momento se refirió a las autoridades del Derecho Natural a lo largo de la historia. Ofrece una larga lista (pp. 310-317) de autores con una referencia a las obras de Historia del Derecho Natural, en las que pueden encontrarse detalles de cada uno de ellos.[24]

La historiografía hasta el final del siglo XVIII

Dentro de las historias de Derecho Natural destaca la escrita por Ch. Thomasius, titulada *Paulo plenior, Historia Juris Naturales*.[25] Parece que el autor conoció las obras históricas precedentes sobre el Derecho Natural, aunque no cita algunas, como la de F. Buddeo, a pesar de manejar otros libros suyos. El mismo título del tratado muestra la pretensión del autor: escribir una historia «un poco más extensa». Lo cual apunta a que las anteriores no eran completas. Pero ¿por qué consideraba Ch. Thomasius deficientes las historias precedentes?

Para Ch. Thomasius las historias anteriores (de las que parece sólo conocer la de J.F. Ludovico, y alguna otra no referida al problema del Derecho Natural, cita las de J.F. Reimann y G. Scoll) se detienen en H. Grocio y exponen con rapidez y cierta superficialidad a autores tan importantes como Th. Hobbes, S. Pufendorf, y el debate sobre el Derecho Natural entre juristas, teólogos y filósofos que se produce en los años finales del siglo XVII y principios del XVIII. En segundo lugar, Ch. Thomasius aportó una extensa bibliografía sobre cada cuestión, el estudio de textos y documentos originales, y una visión completa de la Historia que condiciona cada una de las polémicas. Finalmente, él trató de forma completa los puntos más complicados, intentando arrojar luz sobre los autores —muchos de ellos escribieron bajo pseudónimo— y sus ideas más importantes, ofreciendo, finalmente, una valoración —positiva o negativa— de cada uno de ellos. Parece que estas fueron las deficiencias que él apreció desde el punto de vista de la metodología del trabajo histórico.

Ch. Thomasius consideró que existía algo más que hace que las historias no sean del todo completas: un primer capítulo introductorio en el que se explicaban los presupuestos de los que se partía para incluir o excluir a unos autores y a otros no dentro de la Ciencia del Derecho Natural. Y esto es lo que trató de exponer en dos lugares. Primero, en lo que él llamaba «Primeras líneas de la Historia del Derecho Natural», donde, a modo de resumen, trató los puntos más importantes que desarrollaría a lo largo del libro. Segundo, el capítulo primero, en el que intentó aclarar, en la medida de lo posible, la distinción gnoseológica

24. Las obras citadas son J. Eisenhart, *Institutiones Juris Naturalis in moralis philosophiae doctrina representatio*, Helmstadii, J. Hammianis, 1691; J.F. Ludovicus, *Delineatio Historiae Juris Divini Naturalis et Positivi Universalis*, Halae Magdeburgicae, Sumptibus J.G. Rengeri, 1701 y J.F. Buddei, *Historia Iuris Naturalis aucta et ad hanc aetatem usque continuata*, publicado en *Selecta Iuris Naturae et Gentium*, Halae Saxonum, Sumptibus Orphanotrophii, 1704.

25. Ch. Thomasius, *Paulo plenior, Historia Juris Naturalis*, Halae Magdeburgicae, Ch. Salfeldii, 1719.

entre los ámbitos a los que puede acceder la razón mediante sus solas fuerzas (luz natural), o bien mediante el auxilio divino (luz sobrenatural).

Estos dos aspectos fueron las aportaciones de Ch. Thomasius a la historiografía del Derecho Natural.[26] Lo que al lector puede extrañarle es que el autor no dé el salto hacia una forma de hacer historia del pensamiento jurídico centrándose, más que en la cronología, en el tratamiento sistemático de problemas. Ese hubiera sido el gran logro de Ch. Thomasius, pero nos privó de ello, aún existiendo, como se ha visto, un intento anterior.

La obra de Ch. Thomasius marca un punto de inflexión. Posteriormente se escribieron más historias de las que se podrían destacar las citadas a continuación.

Cronológicamente la primera es el comentario de J.H. Rothero a la obra de S. Pufendorf,[27] que da título a la introducción *Sciagraphia Historiae Juris Naturae et Gentium*, en la cual mediante preguntas y respuestas va exponiendo brevemente los momentos más importantes del iusnaturalismo. Centra su atención en H. Grocio, S. Pufendorf y Ch. Thomasius, sus respectivas escuelas y seguidores. Para él, la historia del Derecho Natural era patrimonio casi exclusivo de estos tres grandes autores; el resto eran elaboraciones tomando elementos de cada uno de los sistemas. No ahorra calificativos despectivos para los pensadores medievales, y también para aquellos que criticaron a los grandes iusnaturalistas modernos.

El tratado de L. Reinhard,[28] que no aportó gran cosa excepto volver sobre los tópicos de siempre: descalificación de la filosofía jurídica anterior a H. Grocio y afirmación que éste restaura la jurisprudencia natural (Cap. V). Pero sirvió, una vez más, para reivindicar la primacía de la escuela moderna de Derecho Natural, y establecer la distinción entre autores que se dedicaron al Derecho de Gentes, y al Derecho Divino positivo universal. Este autor recoge las discusiones entre los distintos autores iusnaturalistas, concretamente en torno a las ideas de H. Grocio, S. Pufendorf y Ch. Thomasius.

J.F. Weidler[29] incluyó la historia de la disciplina dentro de su tratado, después de exponer los presupuestos sobre los que se asentó su estudio: definición y concepto de Derecho Natural. Este autor trató el desarrollo histórico del Derecho Natural según las distintas concepciones de la justicia. Se esforzó por mostrar cómo la labor iniciada por los poetas fue continuada por la filosofía griega: Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas helenísticas (p. 32). Una vez más se afirma que el pensamiento jurídico anterior a H. Grocio, escolástica, escuela española y L. Lessio, no trató sobre el Derecho Natural, sino que lo estudió como una parte de la filosofía y la teología moral. La verdadera innovación del Derecho Natural fue hecha por F. Melnachton en su obra *Philosophia Moralis* (lib. II) en la que trató cuestiones sobre filosofía jurídica y política, por ejemplo, la definición de justicia y sus clases, el Derecho Natural, la imputación y calificación de las acciones humanas, las formas de contrato, los principios para la conservación de las sociedades humanas, etc. (pp. 37-38), superando en muchos aspectos las viejas teorías defendidas por los aristotélicos.

H. Grocio fue quien recogió y llevó a buen término lo que para F. Melanchton constituyó sólo un intento (pp. 42-43). Fue quien inició la forma moderna de exponer e investigar el Derecho Natural. De este modo, según este autor, pueden distinguir tres fases históricas: H. Grocio y su escuela y seguidores.

---

26. Por lo demás en aspectos como la consideración de la Edad Media, la filosofía escolástica medieval y su versión en España y otras tendencias, como el aristotelismo, etc. no varía en absoluto de las historias precedentes. Las desprecia y no las tiene en consideración como formas de tratar el Derecho Natural. Y su valoración de H. Grocio sigue siendo la misma que la de todos: es el instrumento escogido por la divina providencia para restaurar el Derecho Natural. Llama la atención la acritud que siente hacia: teólogos católicos, y a veces también protestantes, aristotélicos y filósofos de la moral, así como a profesores universitarios que él identifica con algunas de estas tendencias.

27. J.H. Rothero, *Examen Juris Naturae et Gentium Pufendorfianum*, Lipsiae, Apud haeredes Coernerianos, 1722, texto sin número de página.

28. L. Reinhardi, *Historia jurisprudentiae naturalis*, Lipsiae, impresis J.Ch. Martini, 1725.

29. J.F. Weidleri, *Institutiones iuris naturae et gentium. Methodo geomethrica digestae collatoque sparsim iure positivo illustratae*, Vitembergae, Sumptibus G.H. Schwarzii, 1731.



Reinhart Koselleck. Foto de Jobst Lohöfener, Stadtarchiv Bielefeld

El mérito de la obra de J.F. Weidler radica en que expuso el desarrollo de la Ciencia del Derecho Natural en clave de teoría de la justicia, lo cual supone identificar el Derecho Natural con el derecho justo. Por otra parte, se consideró al Derecho Natural como el fundamento de las instituciones jurídicas existentes, buscando de este modo la independencia de la autoridad del Derecho Romano. Este texto es una muestra más de que las tendencias pre-ilustradas fueron un intento de conciliar las corrientes de grociana y pufendorianas.[30]

J. Barbeyrac[31] siguiendo la propuesta de S. Pufendorf, escribió una historia completa del Derecho Natural desde las primeras civilizaciones orientales. Trató de mostrar que hubo un cierto tratamiento del Derecho Natural en la filosofía cristiana, a la que le dedicó un buen número de páginas (pp. XXVIII-LVIII). Hecho que contrasta con la escasa atención de la filosofía moderna: un párrafo a la filosofía escolástica (p. CIV), una página a H. Grocio al que le atribuye el ser el primero que hace un tratamiento sistemático del Derecho Natural (pp. CIV-CV), un párrafo a J. Selden y a Th. Hobbes (p. CV) y más de diez páginas a S. Pufendorf a quien consideró el más grande, sistemático y profundo expositor del Derecho Natural (pp. CVIII-CXXI).

La extensa obra de A.F. Glafey[32] está organizada en tres libros que se corresponden con la división histórica del Derecho Natural. El primero lo dedicó al Derecho Natural de los filósofos hasta los padres de la Iglesia (pp. 21-77). El segundo al Derecho Natural de la Escolástica, esto es, desde la Edad Media hasta los tiempos modernos, o dicho con otras palabras, hasta los autores de la Reforma protestante (pp. 78-84). Y el tercero al Derecho Natural en la Edad Moderna, que abarca desde la Reforma protestante hasta los autores más recientes (pp. 85-288). Incluyó una guía bibliográfica muy completa, aunque con errores, ordenada por temas (pp. 291-416) y, también, un índice de nombres, autores y materias. Este texto aportó un paso más en la historiografía del Derecho Natural: la bibliografía sistemática organizada por materias para facilitar y orientar en el estudio del Derecho Natural.

La abundancia de historias del Derecho Natural no impidió que, avanzada la Ilustración, muchos autores quisieran dedicar sus esfuerzos a esclarecer el origen y desarrollo de la ciencia

30. Usa con profusión las obras citadas en esta introducción de Ludovico y Thomasius.

31. J. Barbeyrac, *Préface des traducteurs*, pp. I-CXXI en S. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens ou système général des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence et de la politique*, vol. I, Amsterdam, P. de Coup, 1734.

32. A.F. Glafey, *Untheidigung seines Rechts der Vernunft*, Dresden, Winckler, 1733. Existe reimpresión en Scientia, Aalen.

iusnaturalista. Así, siguiendo el ejemplo de los orígenes, L. von Holberg[33] escribió una introducción histórica —en 25 páginas— al tratamiento sistemático del Derecho Natural, en la que sigue el mismo esquema de los autores antes citados, pero poniendo el énfasis en los más modernos, en aquellos que estaban de moda y se leían con frecuencia a fines del siglo XVIII.

Por su parte, la historia de G.S. Wiesand[34] está dividida en tres partes, como la de A.F. Glafey; la única diferencia es que ignora la tradición católica, y se concentra en la tradición iusnaturalista protestante. Su lectura induce a pensar que la obra es un resumen de otras historias, completando aquello que faltaba en las anteriores.

La obra en dos gruesos volúmenes de M. Hübner,[35] dedicada al heredero de la Corona Danesa como tratado de instrucción de príncipes, expuso de forma exhaustiva el desarrollo cronológico de las ideas sobre el Derecho Natural, incluyendo referencias a otros ámbitos culturales, como el próximo Oriente y China. M. Hübner desarrolló en cada capítulo las ideas fundamentales, documentadas en textos originales, de un autor —si éste es significativo— o de una escuela. Terminó exponiendo aquellos que han negado la existencia del Derecho Natural, y rebatiéndolos. El fin que persiguió M. Hübner fue demostrar la existencia del Derecho Natural como ciencia que deben conocer los soberanos para gobernar sus territorios. Desde este punto de vista, aparece como un intento de asimilarla a la ciencia de la Política o del gobierno de las naciones, esto es, a la extensa literatura de espejos de príncipes.

G. Ch. Gebauer, primer profesor de Derecho de la Universidad de Göttingen, escribió una historia publicada en 1774, que pretendía ser exhaustiva y útil para la formación de los juristas.[36] Esta obra vio la luz en plena época de la Ilustración alemana. La Ciencia del Derecho Natural había llegado a un desarrollo muy importante. Era una disciplina que tenía carta de naturaleza en la formación de los futuros juristas alemanes y, como se ha visto, trataba casi todas las materias relativas al derecho y a las instituciones del derecho público y privado. No había centro de estudios o profesor de Filosofía, y algunos de Derecho, que se preciara, que no escribiera sobre Derecho Natural. En este ambiente donde reinaba una cierta confusión doctrinal y una gran profusión bibliográfica, el profesor G.Ch. Gebauer se propuso escribir un tratado en el que se ofrecieran las líneas básicas del desarrollo histórico de la Ciencia del Derecho Natural y, al mismo tiempo, una información completa en 200 páginas, de los autores y sus obras escritas desde H. Grocio[37] hasta sus contemporáneos. De tal forma que la obra, como dice el título, sirviera de guía para los alumnos que se adentraban en el estudio de esta materia y para los que querían profundizar en ella. Finalmente, incluyó un índice de autores completo y útil. El libro de G.Ch. Gebauer constituye el elenco histórico-sistemático más completo que hemos visto sobre el Derecho Natural desde los tiempos de H. Grocio hasta el último tercio del siglo XVIII, si se exceptúa la obra de M. Hübner, más preocupado de exponer ideas y escuelas, que de hacer una organización sistemática de la materia.

Posteriormente, a fines del siglo XVIII, se escribieron otras historias del Derecho Natural.[38] Por ejemplo, la obra de A. Cromaziano,[39] que pretende pasar por su crítica las principales escuelas iusnaturalistas, mostrando que el Derecho Natural como parte de la ciencia

33. L. von Holberg, *Einleigung in das Natur- und Völkerrecht*, Coppenhagen-Leipzig, O.Ch. Wenkel, 1748.

34. G.S. Wiesand, *Kurser Entwurf einer Historie des Natur-und Völker-Rechts, nebst einigen Aunmerkungen über die Unvollkommenheiten der natürlichen Rechtsgelehrsamkeit*, Leipzig, s.e., 1759.

35. M. Hübner, *Essai sur l'histoire du Droit Naturel*, 2 vols., Londres, s.e., 1758.

36. C.Ch. Gebauer, *Nova Juris Naturalis Historia quam auxit, et auditorum in usum, edidit,* E.C. Klevesahl, Wetzlariae, impensis P.J. Winckleri, 1774.

37. No olvida autores anteriores, véase C.Ch. Gebauer, *Nova Juris Naturalis Historia quam auxit, et auditorum in usum*, cit., pp. 7-19, pero insiste en que «*est itaque laus iurisprudentiae naturalis conditae propia Hugonis Grotio, viro fui nominis maximo...*», p. 19.

38. El tratado de P. Napolitano, *Del Diritto della Natura, e delle Genti per modo dimostrativo*, Napoli, M. Morelli, 1787, ofrece una historia del iusnaturalismo pero siguiendo un orden temático en el que al final de cada capítulo aborda las opiniones a favor y en contra de otros autores precedentes.

39. A. Cromaziano, *Della istoria critica del moderno diritto de natura e di genti*, Perugia, C. Baduel, 1789.

jurídica aparece en la Edad Moderna. Además sostiene que el moderno Derecho Natural, en sus distintas versiones, restauró la filosofía moral.

Después de todos estos testimonios, se puede afirmar que el interés por el conocimiento del Derecho Natural, sistemática e históricamente, es antiguo. La aportación de la historiografía del Derecho Natural, cronológicamente, se cifra en intentar exponer de una forma ordenada la evolución de las ideas en las distintas corrientes, escuelas doctrinales y autores siguiendo las controversias que provocaron las distintas respuestas a los problemas que plantearon los tratadistas, que fueron los que en última instancia determinaron la evolución de la Ciencia del Derecho Natural hacia un elenco de cuestiones cada vez más amplio, tal como se puede comprobar en los distintos tratados publicados en los últimos años del siglo XVIII y en el momento inmediatamente anterior del dominio de la filosofía kantiana y su escuela. Asimismo, los autores buscaron ofrecer una visión amplia del iusnaturalismo moderno, de sus autores más representativos, de las escuelas más importantes y una bibliografía orientativa, que muchas veces era algo más que un instrumento para iniciarse en el estudio de la materia.

La historiografía en España: Joaquín Marín y Mendoza[40]

España también participó en esta expansión de los estudios del Derecho Natural.[41] Como es sabido, a finales del siglo XVIII, en 1770, se instauró la cátedra de Derecho Natural y de Gentes.[42] Su primer titular, J. Marín y Mendoza, escribió un breve tratado en el que más que exponer una tendencia iusnaturalista, criticó a los representantes más destacados del Derecho Natural moderno, que amenazaba con difundirse por España, como ya imperaba en Europa, aprovechando el establecimiento de cátedras en distintas universidades.[43] Se ha escrito que este opúsculo expuso con claridad cuál era la «situación que predominaba en los círculos dirigentes y en las capas cultas de la España del siglo XVIII con respecto al derecho natural racionalista. Tal posición tenía que ser, a la vez, de estimación y de repulsa de dicha disciplina filosófico-jurídica, dadas por una parte las razones históricas, metafísicas y lógi-

---

40. Para conocer al personaje puede consultarse S. Rus Rufino, «Joaquín Marín y Mendoza. Primer Catedrático de Derecho Natural y de Gentes», *Ex Libris. Homenaje al Profesor D. Antonio Fernández Galiano*, Madrid, UNED, 1993, pp. 87-109. «Joaquín Marín y Mendoza: el Derecho Natural académico en el siglo XVIII», en *Historia de la filosofía jurídica española*, F. Puy y S. Rus (eds.), Santiago de Compostela, Fundación A. Brañas, 1998, pp. 163-197. Algunos datos se pueden encontrar en J. Sempere Y Guarinos, *Ensayo de una Biblioteca de los mejores escritores del reinado de Carlos III,* Madrid, 1785-1789 (ed. fasc. Madrid, Gredos, 1969), vol. IV, pp. 8-10: «Marín y Mendoza, catedrático de Derecho Natural, y de Gentes en los Reales Estudios de San Isidro, Individuo de la Real Academia de la Historia, y Alcalde del Crimen de la Real Audiencia de Valencia... El primer Catedrático de esta ciencia fue el Señor Marín...»; también el artículo de S. Scandellari, «L'importanza di Pufendorf e dell'insegnamento del Diritto Naturale nei progetti di riforma degli studi giuridici nella Spagna di Carlo III», en V. Fiorillo (ed.), *Samuel Pufendorf Filosofo del Diritto e della Politica*, Napoli, La Città del Sole, 1996, pp. 228-246. Véase L. Legaz Lacambra, «Droit naturel et méthode dogmatique dans l'enseignement du droit en Espagne», en *L'Educazione giuridica. II° Profili storici*, Perugia, Università di Perugia, 1979, vol. II, pp. 142-145.

41. Esta cuestión ha sido tratada, entre otros, por G. Tarello, *La ideologia della codificazione nel secolo XVIII*, en *Corso di Filosofia del Diritto*, Genova, Cooperativa Libraria Universitaria, 1971, posteriormente se publicó del mismo G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, Il Mulino, 1976, pp. 102-105.

42. Cf. Jara Andreu, *Derecho Natural y conflictos ideológicos en la Universidad española (1750-1850)*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1977; G. Escalona Martinez, *Filosofía Jurídica e Ideología en la Universidad Española (1770-1936)*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1982, p. 5.177; S. Rus Rufino, *Historia de la Cátedra de Derecho Natural y de Gentes de los Reales Estudios de San Isidro*, León, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 1993 y S. Rus Rufino y M.A. Sánchez Manzano, «1772: la primera oposición universitaria a la cátedra de Derecho Natural y de Gentes», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 53, 1992, pp. 65-97.

43. J. Marín y Mendoza, *Historia del Derecho Natural y de Gentes*, Madrid, M. Martín, 1776.

cas de ella, y por otra, la perspectiva desde la que dichos círculos dirigentes se enfrentaban con el derecho natural racionalista»,[44] porque, como vieron G. Mayans y J. Finestres, el iusnaturalismo racionalista era de origen protestante y podía introducir ideas heréticas en España.[45] Por tanto, el Derecho Natural que se tenía que enseñar debía estar de acuerdo con los principios de la religión y de la monarquía, a ellos debía servir como un esclavo.[46] Este será el fin y la razón de ser del Derecho Natural.

Lo primero que habría que preguntarse es por la fuente o, mejor dicho, las fuentes en las que se basó J. Marín. No es seguro que conociera todas las historias reseñadas en los epígrafes anteriores, aunque algunas podría haber leído, o simplemente tener noticias de ellas a través de los repertorios bibliográficos que manejó.

Por tanto, nos inclinamos a pensar que J. Marín, al igual que su maestro G. Mayans, tomó muchas de las ideas, referencias e información de la obra de J.G. Heineccio;[47] así pues, este autor es su fuente principal. Un ejemplo puede servir para ilustrar esta afirmación. Nuestro autor cita a un inglés J. Shute (p. 52); es la única mención que se ha encontrado de esta obra, que también cita J.G. Heineccio, *Elementa juris naturalis et gentium* I, 3 § 76, p. 58; en ningún otro repertorio bibliográfico, historia o tratado de Derecho Natural consultado se ha encontrado referencia alguna. En segundo término, utilizó las obras de iusnaturalistas católicos como J.B. Finetti, J.B. Almici, C. Ansaldo, A. Desing e I. Schwarz. En tercer lugar, repertorios existentes en la época y que él cita, por ejemplo, B. Struvio. Finalmente, nos parece que por su condición de catedrático tuvo acceso a obras prohibidas en el *Index librorum prohibitorum*, como la de H. Grocio, S. von Pufendorf y Ch. Thomasius.

Si tuviéramos que señalar una obra histórica que conociera directamente, nos parece que serían las siguientes. La breve de L. Reinhardo y la más extensa de J.F. Ludovico, sin olvidar la introducción de J. Barbeyrac a la obra de S. Pufendorf.[48] Tampoco se podrían olvidar las muchas noticias que ofrece J.G. Heineccio en su obra de los grandes iusnaturalistas H. Grocio y S. Pufendorf, a los que conocía a través de los citados comentarios de J.G. Heineccio.

No obstante, el breve tratado o sinopsis de J. Marín tiene una cierta originalidad sobre los demás, si exceptuamos la obra de Ch. Gebauer, porque incluyó una referencia especial a autores iusnaturalistas católicos, antes citados, que en los demás tratados quedaron silenciados por completo, merced a la gran campaña de insultos y descalificaciones que tuvieron que soportar aquellos que defendían las ideas del aristotelismo o la escolástica, que comenzó a finales del siglo XVII con un ataque sistemático[49] a las tendencias iusnaturalistas anteriores, concretamente a la filosofía moral —es la que aquí interesa— de Tomás de Aquino y la Segunda Escolásti-

---

44. M. García Pelayo, *Joaquín Marín y Mendoza. Historia del Derecho Natural y de Gentes*, Madrid, IEP, 1950, p. 7.

45. Cf. M. García Pelayo, *Joaquín Marín y Mendoza*... cit., pp. 7-8 y S. Scandellari, «L'importanza di Pufendorf e dell'insegnamento del Diritto Naturale...», cit., p. 228.

46. Si se recuerda en el Real Decreto de creación de la cátedra de Derecho Natural y de Gentes de los Reales Estudios de San Isidro se decía «... un maestro que enseñe Derecho Natural y de Gentes, demostrando ante todo la unión necesaria de la Religión, de la Moral y de la Política...».

47. No sólo del tratado de Derecho Natural, sino también de otros dos textos *Praelectiones Academicae in Pufendorfii De officio hominis et civis libros II*, Berolini, I.A. Redigeri, 1742 y *Praelectiones Academicae in Hugonis Grotii De iure belli ac pacis libros II*, Berloni, I.A. Rudigeri, 1744.

48. Quizá habría que señalar que conoció el texto citado de S. Pufendorf, *Specimen controversiarum circa ius naturale*..., en el que, como se ha indicado, el capítulo I ofrece una breve sinopsis de la Historia del Derecho Natural.

49. Este actitud era consecuencia lógica del proceso de secularización que he aludido antes, para el caso concreto del Derecho puede consultarse Ch. Link, «Christentum und moderner Staat. Zur Gundlegung eines freiheitlichen Staatskirchenrechts im Aufklärungszeitalter» y M. Heckel, «Das Problem der Säkularisation im deutschen Stattskirchenrecht», en L. Lombardi Vallauri y G. Dilcher (eds.), *Cristianesmo, Secolarizzazione e Diritto Moderno*, Milano-Baden Baden, Giuffrè-Nomos, 1981, pp. 853-937; F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo*..., cit., pp. 1-20 y 43-116.

ca.[50] Se les consideró como los auténticos corruptores de la filosofía, del derecho y la teología. Por parte de los protestantes se produjo un rechazo de todas las creaciones anteriores y se consideraron a sí mismos como «el medio elegido por Dios para restaurar el uso correcto de la razón, oscurecido y entenebrecido hasta entonces».[51] Estos autores mantuvieron una continua polémica con sus antecesores. Controversia que a mediados del siglo XVII degeneró en guerra total. En el siglo XVIII simplemente se olvida la tradición anterior, porque el nuevo edificio estaba construido y sus ideas germinaban por toda Europa como si fuera el único sistema iusnaturalista que había existido, o existente. Sin embargo, y sin entrar en mayores detalles, existió una ilustración católica que intentó hacerse cohonestar los progresos del Siglo de las Luces, con los principios de la religión y de la moral católica.[52]

El libro de J. Marín está dividido en tres partes claramente diferenciadas:[53]

a) origen, definición, necesidad, utilidad y método de la Ciencia del Derecho Natural;
b) historia del iusnaturalismo; y
c) crítica al iusnaturalismo racionalista.

De este modo, el profesor J. Marín dotó a sus alumnos de una sinopsis histórica del Derecho Natural, muy útil para sus clases en los Reales Estudios de San Isidro.[54] Pero hay que advertir que el breve tratado de J. Marín buscó la crítica al Derecho Natural racionalista que se iba difundiendo por España —ya imperaba en Europa— mediante el establecimiento de cátedras en distintas universidades.[55] Se ha escrito que esta obrita expone con claridad cuál era la «situación que predominaba en los círculos dirigentes y en las capas cultas de la España del siglo XVIII con respecto al derecho natural racionalista. Tal posición tenía que ser a la vez de estimación y de repulsa de dicha disciplina filosófico-jurídica, dadas por una parte las razones históricas, metafísicas y lógicas de ella, y por otra, la perspectiva desde la que dichos círculos dirigentes se enfrentaban con el derecho natural racionalista».[56] Efectivamente, los dirigentes de España en este siglo habían visto la función que había desempeñado el iusnaturalismo racionalista en Europa: servía de soporte y justificación teóricos del poder absoluto de los

---

50. Este panorama que era dominante en Europa tiene unos rasgos especiales en España, véase F. Puy Muñoz, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Madrid, IEP, 1966, especialmente los capítulos III y V.

51. Es la misma frase que usaron los historiadores del Derecho Natural para calificar a H. Grocio. Véase F. Carpintero, «La Modernidad y los católicos», *Anuario de Filosofía del Derecho* V, 1988, p. 383.

52. Cf. F. Carpintero, «La Modernidad...», cit., p. 385. El catolicismo también tuvo su propia Ilustración en Europa, puede verse B. Plongeron, «L'Aufklärung Catholique en Europe Occidentale 1770-1830», *Revue d'historie moderne et contemporaine*, 16, 1969, *Théologie et politique au siècles des lumières (1770-1820)*, Genève, Libraire Droz, 1973, pp. 19-78; V. Pitzer, *Justinus Febronius. Das Ringen eines katholosichen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, Vandenhroeck & Ruprecht, 1976; N. Hammerstein, *Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholisscher Territorien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 18. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 1977; E. Kovacs (ed..), *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, Munich, Oldenbourg, 1979; J.P. Chinnici, *The English Catholic Enligthenment John Lingard and the Cisalpine Movement 1780-1850,* Shepersdstown, Patmos Press, 1980; S. Akhtar, *The Light in the Enlightenment. Christianity and the Secular Heritage*, London, Grey Seal, 1990; H. Klueting (ed.), *Katholische Aufklärung, Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg, F. Meiner, 1993, ofrece veinte contribuciones sobre distintos aspectos de la Ilustración Católica en Alemania; N. Bayrle-Sick, *Kahtolische Aufklärung als staatsgürgerliche Erziehung. Leben und Werk des Volkserziehers Karl Alous Nack OSB von Neresheim 1751-1828*, St. Ottilien, EOS Verlag, 1995.

53. Cf. A. Jara Andreu, *Derecho Natural y conflictos ideológicos en la Universidad española (1750-1850)*, cit., pp. 199-200.

54. Véase S. Scandellari, «L'importanza di Pufendorf e dell'insegnamento del Diritto Naturale...», cit., pp. 240-244.

55. Cf. L. Sánchez Agesta, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953, p. 293.

56. M. García Pelayo, *Joaquín Marín y Mendoza. Historia del Derecho Natural y de Gentes*, cit., p. 7.

reyes. Pero había un problema, como vieron Mayans y Finestres: el iusnaturalismo racionalista era de origen protestante y podía introducir errores en la mente de los españoles.[57]

En la primera parte, J. Marín defendió un iusnaturalismo de corte teonómico en cuanto al origen de la ciencia, pero podemos ver que cuando habla de ella en su realización práctica le otorga una cierta preeminencia a la razón, pero sin olvidar que la razón debe estar en armonía con los preceptos de la divinidad. Estas primeras páginas del tratado muestran la claridad con que aparece ante la mirada de J. Marín la necesidad y utilidad del estudio de esta ciencia para la formación de los juristas, así como su origen divino comunicado a los hombres, su definición y, finalmente, su necesaria existencia para la pervivencia de la comunidad política.

En la segunda parte, realizó un recorrido histórico sobre los autores que se han ocupado de la ciencia del Derecho Natural. Nos dice que hay vestigios constantes de ella desde la Antigüedad,[58] pero no se puede situar el comienzo en el siglo XVII,[59] con la publicación de la obra de H. Grocio *De jure belli ac pacis*. Este autor fue el auténtico sistematizador de la ciencia del Derecho Natural. A partir de aquí va a ir haciendo un recorrido por todo el iusnaturalismo moderno: Heineccio, Hobbes, Pufendorf, Barbeyrac, Ziglero, Heninges, etc. Todos caben, desde los más importantes a los de segunda fila. Realmente lo que J. Marín hace es dar noticias de sus vidas y obras, pocas veces entra a exponer sus pensamientos.[60] Todos los autores que cita son para J. Marín «los que con razón se pueden llamar más clásicos, y principales».[61]

Para terminar esta relación histórica, dio noticias de tres autores que no escribieron directamente sobre Derecho Natural, pero que tuvieron importancia en la época: Montesquieu,[62] Linguet[63] y Rousseau, de quien dice que «su extraordinario modo de pensar en estas materias, opuesto a todo el buen orden, y la quietud pública, ha sido justamente despreciado y proscrito en todas partes, por cuya causa no es razón que me detenga más».[64] Con estas referencias termina el recorrido histórico.

Esta censura al modo de pensar de Rousseau sirvió de preámbulo para comenzar la tercera parte: la crítica al iusnaturalismo racionalista moderno que llama «ciertos faccionarios modernos, que de común intento conspiran a destruir la legislación, y la moral».[65] Para J. Marín los modernos yerran en cinco puntos que vamos a analizar uno a uno.[66]

Primero, el desprecio a la autoridad, en especial la Teología, y exceso de confianza en la razón.[67] Esta confianza ilimitada en la razón llevará a estos autores a construir un Derecho Natural distinto al que J. Marín defendía. Para ellos la razón es juez supremo e infalible de todas las acciones humanas y teorías. Así pueden formular un iusnaturalismo nuevo que merece la crítica del autor.

57. Cf. M. García Pelayo, *Joaquín Marín y Mendoza*..., cit., pp. 7-8.

58. J. Marín y Mendoza, *Historia del Derecho Natural*, cit., pp. 16-18.

59. *Ibíd*., p. 18.

60. *Ibíd*., pp. 28-29: es ilustrativo el caso de Hobbes: «fue el primer que pensó en deducir de sólo un principio las reglas del Derecho Natural y el que introduxo el methodo Geometrico y Mathematico... Este mismo meditando sobre la construcción, y forma de las Sociedades Publicas, o Estados, cimentó la doctrina de los pactos, y decretos, que intervienen...».

61. Cf. J. Marín y Mendoza, *Historia del Derecho Natural*, cit., pp. 39-40. Luego ofrece una relación de seis autores entre los que están A. Desing y J.B. Almici que él considera de segunda fila.

62. Cf. *ibíd*., pp. 41-42.

63. Cf. *ibíd*., p. 42, que se sitúa contra Pufendorf, Grocio y Montesquieu.

64. Cf. *ibíd*., p. 43.

65. Cf. *ibíd*., p. 43.

66. Cf. A. Jara Andreu, *Derecho Natural y conflictos ideológicos*... cit., pp. 200-201.

67. J. Marín y Mendoza, *Historia del Derecho Natural*, cit., p. 45: «Por lo común todos concurren á desarmar la autoridad, negando la veneración, y asenso que se debe á los Autores, tanto sagrados como profanos: sobre la suposicion, que no merecen más fé sus testimonios, que en quanto van conformes con la recta razon. Este es el Juez, y Arbito absoluto, que sólo reconocen: porque cada uno le tiene ganado dentro de su casa; de suerte, que persuaden á los demás, á que no aprendan por el mismo camino que ellos aprendieron, que fue aprovechandose de los otros. Asi fundado el tirano reyno de la razón, ya no consultan para derivar el Derecho Natural á los libros Sagrados, desprecian los Santos Padres, los Theologos, los Escolasticos, y Jurisconsultos, fiados en una serie de raciocinios, que cada qual se esmera en ordenar con más artificio».

El segundo aspecto erróneo es proclamar un subjetivismo contractualista que se manifiesta tanto en el ámbito privado como en la constitución de instituciones jurídicas; además este planteamiento sirve para enjuiciar otras formas jurídicas ya existentes.[68] La crítica de J. Marín va dirigida hacia el punto de partida de las tesis de los iusnaturalistas modernos: no consideran el perfil sobrenatural, de este modo las instituciones tanto las jurídicas como las divinas —de ley divina positiva— se ven sólo como construcciones humanas fruto del pactismo subjetivista o una construcción racional. J. Marín no podía admitir el método de deducción lógica, que pretende construir de forma rigurosa y coherentemente lógica un orden moral y político definido por los derechos y las leyes que proceden de un estado natural cuya existencia es casi imposible probar. Asimismo, no aceptó que el contenido y el conocimiento del Derecho Natural se pudiera deducir de forma empírica, esto es, mediante la investigación concreta de las instituciones y las relaciones sociales, jurídicas y morales. Para nuestro autor es necesario e inexcusable la existencia y la operatividad de un principio último que da sentido a todo.

El tercer error se cifra en «cómo trata de los principios de las acciones humanas, y de la diferencia entre ellas».[69] La medida de la bondad o maldad de las mismas no depende más que de una regla subjetiva: la aprobación o la prohibición de los legisladores. De este modo se les niega la moralidad intrínseca, disminuyen el valor del juramento, admiten la disolubilidad de la sociedad conyugal y «la formación, y origen de los Estados, según muchos de ellos, fue torpe, e injusto, para un bien de pura conveniencia, que es lo que sólo se proponen, prescindiendo de la Justicia, y Religión».[70] Denuncia cómo estos pensadores racionalistas desprecian la autoridad divina y la subyugan, en cuestiones relativas a la organización de la sociedad y el estado a la «voluntad del Pueblo, en quien se figuran que está radicada la Soberanía».[71] Proclaman, además, el poder absoluto de los reyes que se extiende a cuestiones temporales y a «cosas sagradas, y sujetan la Religión, y el culto al arbitrio del Gobierno».[72]

El cuarto error se cifra en el excesivo interés que ponen estos autores en buscar y encontrar un primer principio único y universal para la ciencia.[73] J. Marín no ahorra críticas a este intento de los iusnaturalistas modernos.[74] Concretamente cita los intentos de Hobbes, Pufendorf, Bodino, etc. La inutilidad de este intento se muestra en que las demás ciencias «por ventura se libertaron de este fanatismo..., sin que no obstante hayan dejado de enseñarse, con muy feliz progreso, pues ni la Teología, ni la Medicina, ni las Matemáticas, ni otra alguna ha tenido precisión de sujetarse a un solo principio».[75] Finalmente insiste, invocando la autoridad de J.B. Finetti, que un sistema derivado de un único principio es inútil.[76]

El quinto error se deriva del desprecio y abandono del método escolástico y silogístico para sustituirlo por otro de dudosa validez. J. Marín traza un panorama ajustado. Los tres intentos más valiosos son los de Heineccio, Hobbes y Wolf.[77]

Finalmente, en el parágrafo XXXVII afirmó que ninguno de estos métodos es necesario para el estudio del Derecho Natural, y entre ellos el que tiene menos importancia es el matemático, que es el más incómodo e intempestivo.[78] Termina su crítica con una afirmación de claro sabor tomista: «la certidumbre de cualquier ciencia consiste en la natural conexión de sus verda-

68. J. Marín y Mendoza, *Historia del Derecho Natural*, cit., pp. 45-46.
69. *Ibíd*., p. 46.
70. *Ibíd*., p. 47.
71. *Ibíd*., p. 47.
72. *Ibíd*., pp. 47-48.
73. *Ibíd*., pp. 50-51.
74. Al hilo de la crítica aprovecha la ocasión para manifestar una vez más cuál es su concepción del Derecho Natural. «Pues siendo Dios Autor de las leyes divinas positivas, y también de las naturales, las reglas y dictámenes de estas dos no pueden salir discordes», J. Marín y Mendoza, *Historia del Derecho Natural*, cit., p. 50.
75. *Ibíd*., p. 53.
76. *Ibíd*., p. 54.
77. *Ibíd*., pp. 54-56.
78. Cf. *ibíd*., pp. 56-57.

des con sólidos, y claros principios, y hágase como se hiciere, siempre resulta positiva evidencia; como la consiguieron todas las demás Facultades, sin mendigar ninguno de estos métodos por tantos siglos, que se han cultivado con amenidad, y provecho».[79] En el siguiente parágrafo afirma que el mejor método es el escolástico porque «principia por lo regular, previniendo lo que conviene separar del objeto para no confundirle, puesto ya por este medio en claro lo explican, y apoyan con argumentos, y silogismos, cuyo uso, si es moderado es el más propio para la convicción y, por último, se hacen cargo, y responden a cuanto se les pueda impugnar. Así lidian campo a campo con el entendimiento, y no quieren el triunfo, sino después de explorar, y batir todas las fuerzas contrarias, para tenerlo de este modo más completo, y permanente».[80]

Consideraciones finales

Después de este recorrido habrá que preguntarse por qué durante casi un siglo los autores se esforzaron por escribir historias del Derecho Natural y, sobre todo, por qué existen tantas coincidencias entre ellos.

No parece que exista una respuesta, más bien parece que concurren varias circunstancias, que se pueden sintetizar en las siguientes. Primero, parece claro que existía la necesidad imperiosa —más fuerte conforme avanzó el siglo XVIII— de explicar con nitidez el concepto y el contenido propio del Derecho Natural. En segundo lugar, se quería demostrar que el Derecho Natural comenzó con H. Grocio, restaurador de la jurisprudencia natural; todo lo anterior se consideró una confusión entre la filosofía y la teología moral propiciada por filósofos aristotélicos, escolásticos, teólogos y clérigos en general.[81] De esta forma, en tercer lugar, demostraron que sólo existía un Derecho Natural y una tradición iusnaturalista,[82] la moderna. Y que si se quería seguir haciendo Derecho Natural había que seguir necesariamente el método grociano de la deducción racional y de la desvinculación de toda idea trascendente, esto es, secularizarlo.[83] En cuarto lugar, demostrada la existencia de una sola tradición, se expone ésta en sus hitos más importantes y en sus realizaciones más acabadas. Quinto, los estudiantes de las Escuelas de Leyes no tenían tiempo material, con la complicación de su *curriculum*, para leer y estudiar las obras de los grandes teóricos del Derecho Natural. Así pues, los profesores se vieron en la necesidad de escribir de forma resumida, esto es, compendiar las ideas más importantes del Derecho Natural. Se trata de una estrategia docente impuesta por la evolución de los estudios de Derecho.

Pero quizá el hecho más relevante tiene que ver con la idea de que el Derecho Natural comenzó con H. Grocio. Las historias sobre esta Ciencia trataron de ofrecer al lector, de un lado, el elenco canónico de autores que podían considerarse iusnaturalistas puros, es decir, no contaminados con la teología o la filosofía moral; de otro, el conjunto de obras que debían leerse para instruirse en esta materia y, también, poder investigar. De esta forma, los iusnaturalistas modernos consiguieron establecer quién era quién en el Derecho Natural, y por qué figuraban en la historia, y qué libros eran los que tenían que ser conocidos y leídos.

79. *Ibíd.*, p. 57.

80. *Ibíd.*, pp. 58-59.

81. Es curioso que J. Marín, *Historia del Derecho Natural*, cit., p. 14 participe, en cierta manera, de esta opinión tan generalizada.

82. Aunque en las historias podemos observar cómo no hay acuerdo en el iusnaturalismo moderno sobre un conjunto importante de problemas.

83. Véase F. Todescan, *La radici teologiche del guisnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio*, Milano, Giuffrè, 1984, pp. 13-42. Es curioso cómo Ch. Thomasius, *Paulo Plenior, Historia Juris Naturalis*, Halae Magdeburgicae, Impensis C. Salfeldii, 1719, p. 3, dice: «*Instituit vero repurgationem juris naturae, atque id in formam artis redigere intendit...*». Considera al Derecho Natural como un arte técnico, esto es, un saber hacer eminentemente práctico, algo alejado de toda especulación teórica.



El lenguaje en imágenes: 1873, España y la República. Un coqueteo a través de la prensa satírica

JAVIER MAESTROJUÁN

RESUMEN. *Este artículo es una aproximación al catálogo de imágenes que genera el discurso político durante la I República española, utilizando especialmente la prensa satírica del periodo 1868-1874. La Revolución, si bien resuelve su principal objetivo al sacar del trono a Isabel II, deja abierta la incógnita de la futura forma de gobierno. En los años posteriores fracasan en cascada una serie de alternativas, desembocando finalmente en la proclamación en 1873 de la I República española. El cambio de régimen implica un cambio de símbolos y en este caso, la quiebra afecta a una tradición secular que había hecho del monarca la personificación de la Patria y propone en su lugar la representación de una entidad abstracta y anónima. El espacio público se puebla de nuevos discursos y formas que lo representan. La historia de los conceptos políticos no puede prescindir del lenguaje en imágenes y, sin embargo, en nuestro país se ha prestado poca atención a la imagen republicana.*
PALABRAS CLAVE: *Iconografía. Política. República. España, siglo XIX.*

Las conmemoraciones eclipsan el discurso del tiempo con el brillo de los grandes acontecimientos, dibujando —a veces al arbitrio de la moda— un pasado urdido de fastos y fracasos, sustantivos que en sí mismos demuestran una velada voluntad de calificar la historia desde nuestra perspectiva actual. De este modo, la «herida» de la guerra civil condiciona la comprensión negativa de la II República española y el «Desastre» finisecular se presenta como la consecuencia lógica de un siglo funesto: el mito del fracaso compromete la inteligencia del pasado español. Entre los momentos que articula este discurso fatalista, la I República española (1873-1874) ofrece tintes sombríos, cuando no cómicos, como experiencia abocada al fracaso desde sus inicios y se obvia lo que pudo entrañar de proyecto de futuro, de apertura hacia formas radicalmente nuevas de concebir la Nación.

El estudio de la semántica del discurso político, en concreto del conjunto de imágenes y símbolos producidos por una circunstancia concreta —la «marca visual» de una época, según Koselleck— es una de las más fructuosas contribuciones de este autor a la historia de las mentalidades.[1] Aunque vehicule conceptos similares, la representación sensible genera prácti-

1. En especial, sus trabajos sobre los monumentos funerarios publicados en los últimos años 1970, de gran influencia en la historiografía francesa (véase Michel Vovelle *et al. Iconographie et histoire des mentalités*, París, CNRS, 1979). El análisis de la imaginería política como contribución al estudio de las identidades políticas cobra muy pronto autonomía propia a partir de los trabajos de Maurice Agulhon sobre la imagen republicana (*Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, París, Flammarion, 1979 y *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1880 à 1914*, París, Flammarion, 1989) o los de Mona Ozouf sobre la fiesta revoucionaria (*La fête révolutionnaire*, París, Gallimard, 1976). De modo más amplio, Pierre Nora en su obra colectiva *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard (3 vol. 1984-1992) coordina un amplio estudio sobre los mitos, memorias, discursos e imágenes que contribuyen a conformar la identidad francesa. La recepción en el mundo hispano de esta corriente es irregular. En América latina cabe destacar la influencia de los trabajos de François Xavier Guerra y de Marie-Danielle Demélas-Bohy, que ha dado lugar a un buen número de investigaciones (como las de Georges Lomné, Pablo Ortemberg, Juan Carlos Garavaglia o José Murilo de Carvalho). En España los estudios de este tipo se centran casi exclusivamente en la imagen de la monarquía, muy centrados en la época de los

cas discursivas distintas a las de la palabra escrita y leída. La variedad de soportes y medios, la facilidad y la rapidez con que se difunde un símbolo o una alegoría, la «visceralidad» con que se recibe, son elementos que aportan distintos matices a la comprensión del diálogo entre actores políticos, individuales o colectivos. Esta premisa es especialmente adecuada en momentos de paroxismo histórico.

Un cambio de régimen implica en la mayoría de las ocasiones un cambio de símbolos y estudiar el devenir político teniendo como contrapunto la imagen supone algo más que un pasatiempo anecdótico. Cuando, como es el caso de la revolución de 1873, la quiebra afecta incluso a la forma del Estado, el reto es doblemente interesante. Se trata de romper con una tradición secular que había hecho del monarca la personificación de la Patria y de proponer en su lugar la representación de una entidad abstracta y anónima, cuyo contenido político acaso fuera desconocido por una buena parte de los individuos que la integraban. En cualquier caso, la mutación se produce y el espacio político se puebla desde el poder de nuevos discursos. Junto a ellos, formas que los atraparán en los límites de una insignia, de una bandera o desde las notas de una canción, reduciendo sin duda su complejidad, pero a través de los cuales el nuevo proyecto se hará inteligible, popular, despertará vivas adhesiones o violentos rechazos.

Ahora bien, ¿cómo descubrir el porqué del éxito, del fracaso o al menos los elementos de esta nueva imaginería? Las representaciones oficiales pueden ser una buena herramienta, pues a través de ellas es posible rastrear la voluntad de los gobernantes por ilustrar su particular visión del proyecto político y observar cómo las pequeñas o grandes trepidaciones del poder tienen su consecuencia inmediata en los símbolos del Estado. Pero la República impone otro tipo de aproximación: no se trata de una imagen que se haya gestado en los territorios del poder, más bien lo contrario: se va bosquejando a través de las cortapisas de la censura, del exilio, en los panfletos, las estampas populares, los aleluyas o la prensa marginal.

Por consiguiente, al escoger la sátira gráfica como argumento de esta reflexión, no me anima tanto una curiosidad puramente formal, sino más bien el deseo de indagar en qué forma estas imágenes se continúan en el medio que les había sido propio, ahora que tenían su correlato en los escenarios de la alta política.[2] En cuanto al marco cronológico, la elección estaba bastante clara y he optado finalmente por extenderlo hasta 1881 por ser éste el año del triunfo del *fusionismo*, lo que conllevará un replanteamiento de las bases del republicanismo en España y, asimismo, por que esto nos permitía observar cómo la restauración monárquica había influido en la imaginería estudiada.[3]

La limitada extensión de estas páginas aboca a poco más que una propuesta y a algunas intuiciones, por lo que no puedo evitar la sensación de dejar cabos sueltos. Me he limitado a

---

Austrias y Borbones (Carmelo Lisón Tolosana, Emilia Montaner López, J. Miguel Morán Turina, Javier Varela, Roberto J. López o Pilar Monteagudo Robleda). También deben destacarse los trabajos de Carlos Reyero y Tomás Pérez Vejo sobre pintura histórica e identidad nacional. Fuera de este ámbito histórico, existen algunos trabajos sobre el imaginario del primer liberalismo español (Demetrio Castro Alfín, Manuel Chust Calero, Gonzalo Butrón Prida, Marta Lorente o mis artículos al respecto). Por el contrario, y a diferencia de lo que sucede en Francia o América Latina, los estudios sobre la simbólica republicana son escasos, a pesar de que Jover Zamora propiciara esta vía de investigación.

2. Las publicaciones escogidas han sido: *La Ilustración Republicana Federal, La Flaca, La Campana de Gracia, La Viña, La Filoxera, Gil Blas, El Diablo Rojo, Fierabras, El Garbanzo, El Nuevo Cencerro, El Público, El Loro, El Buñuelo, La Madeja Política, La correspondencia del Diablo* y *El Motín*, la mayoría son de tendencia republicana federal, salvo *El Público* o los «independientes» como *La Filoxera*. En cualquier caso, podemos encontrar ejemplos similares en todas las revistas ilustradas del período. El marco cronológico abarca desde 1873 hasta 1881.

3. La bibliografía sobre el republicanismo español es demasiado abundante y compleja como para intentar reflejarla en una sola nota. A pesar de todo, citaremos algunas de las obras que nos han sido más útiles en la redacción de este trabajo: Charles A.M. Hennessy, *La República federal en España,* Madrid, Aguilar, 1966; Nigel Towson (ed.), *El republicanismo en España (1830-1977)*, Madrid, Alianza, 1994; José María Jover Zamora, *Realidad y mito de la Primera República,* Madrid, Espasa Calpe, 1991; Manuel Suárez Cortina, *El gorro frigio: liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; además de los clásicos estudios de Pi i Margall, Fernández Almagro y Rodríguez Solís.

definir a partir de las fuentes un «catálogo» de las imágenes que más a menudo aparecen, y a avanzar tímidamente algunos intentos de explicación. En cualquier caso, el estudio de los símbolos oficiales y una búsqueda más detallada de sus orígenes formales e ideológicos, acaso ayuden a completar este proyecto y a continuar, al fin y al cabo, el estudio del arsenal de imágenes y representaciones políticas de la contemporaneidad: la «arqueología» simbólica de nuestro pasado reciente, aún tan poco desarrollada en España.

Algunas imágenes: España

No se trata todavía de componer frases sino tan sólo de encontrar las palabras que designan a las cosas, de reunir las piezas del mecano y disponerlas sobre la mesa antes de comenzar el ensamblaje. Veamos, a partir de las imágenes, cuáles son esas «palabras», los elementos que con más frecuencia se repiten y con los cuales se hará posible imaginar un discurso.

En primer lugar, España, que ofrece dos representaciones suficientemente extendidas: la matrona coronada de torres y la maja.

Aunque se trate de una codificación ya antigua, parece ser que desde finales de los sesenta la matrona coronada de torres comienza a encontrarse con frecuencia como alegoría de la Nación. La *tyche* clásica era utilizada en época romana como representación de ciudades y entidades territoriales y así es generalmente aceptada en el siglo XIX en otras partes de Europa. Como en el caso italiano, en España esta alegoría simboliza el conjunto de la Nación y no una ciudad o territorio concretos, imponiéndose paulatinamente a la imagen tradicional en forma de figura femenina, vestida a la romana, tocada con morrión y llevando en las manos espigas y un escudo junto con dos flechas o saetas. Aunque la alegoría clásica no va a desaparecer por completo como representación oficial, la matrona con corona mural aparecerá ahora con mucha más frecuencia, de tal manera que en toda la documentación consultada es el único tipo presente.

Es delicado intentar elucidar el porqué de un «éxito» simbólico. En la difusión de una imagen juegan factores de muy diverso cariz, que van desde las medidas legales hasta los volubles dictados de la moda. En este caso, lo institucional parece haber jugado un papel importante ya que, probablemente, es el gobierno provisional de 1868 quien populariza esta imagen al utilizarla para una nueva emisión de monedas. En efecto, el decreto del 19 de octubre de 1868 organiza un nuevo sistema destinado a acabar con la caótica proliferación de diferentes valores estableciendo la peseta dividida en cien céntimos como unidad monetaria. Dadas las circunstancias políticas de la Nación, las nuevas acuñaciones no deben representar ninguna efigie personal ni tampoco las flores de lis unidas al recuerdo de los Borbones, únicamente el escudo o las figuras alegóricas de la Patria. De esta manera, junto a un primer tipo donde se observa a la matrona sentada sobre rocas y con una rama de olivo en la mano derecha, aparece la figura coronada de torres, también con una rama de olivo, pero recostada sobre los montes Pirineos y teniendo a sus pies el peñón de Gibraltar. Esta representación se inspira en su forma y composición en los denarios de Adriano, cuyo reverso presenta la imagen descrita junto con la inscripción «Hispania», con una importante salvedad en lo que nos concierne: la corona mural, elemento heráldico de inequívoca significación en España, es simplemente un lazo en el original.

Las variaciones con respecto a este modelo en las imágenes humorísticas son pocas y apenas significativas, como la aparición de elementos heráldicos en la cenefa del manto de acuerdo con la descripción tradicional. Por el contrario, en algunas ocasiones, la túnica y el manto de la alegoría están hechos harapos, aunque esta circunstancia merece ser analizada en relación con un aspecto más general, como es el de la complexión de las figuras femeninas.

En efecto, la querella entre Españas «gordas» o «flacas», de obvia significación, se populariza en la prensa satírica a partir de 1868, siendo habitual encontrar dicha tipificación en las publicaciones de la época, dando incluso título a periódicos de signo político opuesto. La imagen de la Nación se ve, mediante este recurso, desprovista de toda solemnidad. De alguna

manera, se rompe la frontera entre el mundo de referentes absolutos de la alegoría y el ridículo universo de la caricatura. Sin perder por completo su carga simbólica, la Nación pasa a ser un personaje más de actualidad que con su raída toga y la corona ladeada baja a la arena, se codea con políticos grotescos, los amonesta o, en la mayoría de los casos, sufre las consecuencias de sus malas artes (ilustraciones 1 y 2 [véanse las ilustraciones al final del artículo, pp. 195-198]).[4]

Otro tipo, que acaso resulte más singular por su novedad, es el de la Nación representada como una joven maja, «manola» o simplemente vestida de acuerdo con la moda de la época. Las variantes son muchas y prácticamente dependen del gusto del ilustrador: se dan tipos goyescos, castizos, burgueses, populares o diseños de fantasía. Sin embargo, todos ellos presentan ciertos rasgos que les confieren carácter simbólico, como el predominio de los colores de la enseña nacional —ya sea en distintos elementos del traje o en un tejido listado— y la presencia de elementos heráldicos formando parte del estampado que hacen suponer una relación con el modelo estudiado anteriormente. He encontrado muchas más muestras de esta imagen a partir de la Revolución, y particularmente tras el año 1875. Aunque también es utilizada en otras publicaciones, la revista *El Loro* —en especial los dibujos de Demócrito— ofrece la mayor variedad de ejemplos, como éste en que la referencia a la nación sólo existe en el tejido listado de la falda (ilustración 3).

Esta codificación es un verdadero hallazgo de la prensa satírica. La incómoda ambivalencia entre alegoría y caricatura que presenta el tipo anterior, es salvada aquí mediante la hibridación de ambas. Los elementos simbólicos han sido reducidos al máximo —colores, heráldica— sin por ello impedir la identificación, que es casi inmediata. La utilización de referentes contemporáneos, como la ropa o el tocado, se acomoda perfectamente al objetivo de la sátira: salvar la distancia entre el plano alegórico tradicional y el deformante espejo de la caricatura y colocarlas en un mismo escenario donde lo grotesco, por contraste, confiere realce a la figura simbólica. Se logra así una completa inversión de valores: el tipo «maja» implica para España un «destino de folletín: seducida o maltratada, seducida y maltratada», como afirma Valeriano Bozal al estudiar el grabado en esta época.

Si es cierto que se mantienen los modos de expresión tradicionales, no lo es menos que publicaciones como *La Flaca*, *El Loro*, *La Campana de Gracia*, *La Correspondencia del Diablo*, *La Madeja Política* o *La Viña* serán a partir de ahora el territorio predilecto de la sátira gráfica. Del mismo modo, lo joco-serio sufre un desarrollo significativo: si desde los años cuarenta hasta la Revolución, la separación entre lo positivo y lo negativo se mantiene aún, poco a poco se tiende hacia una deformación grotesca que acaba por convertirse en esperpento.[5] La evolución político-social de la España del momento no puede desligarse de este hecho: el proceso iniciado en 1868 provocará en aquéllos que habían apostado por las reformas radicales un desencanto sólo equiparable a la magnitud de las esperanzas. La burguesía radical teme las consecuencias de un auténtico protagonismo del elemento popular y, en consecuen-

---

4. Resulta interesante comparar esta codificación con algunas representaciones alegóricas oficiales caras a la monarquía. Si en éstas la figura del rey se revaloriza precisamente como consecuencia de su «ascenso» a un plano simbólico superior —lo que le confiere un valor semejante a las imágenes que le acompañan—, en el caso de la caricatura se produce el fenómeno inverso: la alegoría desciende de su mundo de referentes absolutos al de la realidad más desnuda teniendo como consecuencia una inmediata desmitificación.

5. La consolidación de la burguesía y la mejora de condiciones económicas y culturales, unida a la agudización del enfrentamiento —político— entre las diversas tendencias dentro del liberalismo, son para Valeriano Bozal algunas causas del aumento sorprendente de las publicaciones en estos años, razones a las que se puede añadir una mayor libertad de prensa que duraría hasta el golpe de estado de Pavía y otras medidas como la reducción de los derechos de timbre y del precio del papel que van a contribuir a una evidente expansión con respecto al reinado de Isabel II. El desarrollo de lo joco-serio se produce en años posteriores al Trienio, y sobre todo en la década de los años 1840. La unión de lo serio (política, economía, religión, moral, etc.) y el tratamiento humorístico conduce a lo grotesco y finalmente a lo esperpéntico. Algunos ejemplos tempranos de este género serían publicaciones como *Guindilla*, *El papagayo, Fray Gerundio* o *El cencerro*. Ver Valeriano Bozal, «El grabado popular en el siglo XIX», en Juan Carrete *et al.*, *Summa Artis, Historia general del arte, vol. XXXII, El Grabado en España (siglos XIX y XX),* Madrid, Espasa Calpe, 1988, 2.ª ed., pp. 247-426.

cia, éste se va a sentir utilizado y abandonado. La sátira total, violenta y escéptica, donde se confunden los eternos valores del pasado con la descarnada realidad contemporánea, la pataleta, el humor o la carcajada ácida se presentan como única salida de la situación. Muy pocos se salvan de la quema. Acaso algunos políticos republicanos —Castelar, Figueras, Pi y Margall, Salmerón— cuyo renombre e imagen se irá empañando a medida que avancen los acontecimientos y los ideales tasqueen el freno de la realidad (ilustraciones 4 y 5).

La República

A diferencia de la alegoría nacional, la republicana presenta una mayor homogeneidad. Se encuentran sin excepción dos elementos comunes: la túnica —generalmente con manto— y el gorro frigio, cuya sola presencia es suficiente para dotar a la imagen de contenido político específico. El bonete frigio es el símbolo incontestable de la República, así como la corona lo es de la Monarquía. Puede cubrir la cabeza de un político, de la prensa republicana, la del león español o destacar en el mástil de una bandera.

La asimilación entre el tocado frigio y la Libertad se establece en la Roma republicana, donde se utilizaba para identificar a los esclavos libertos y con este significado será utilizado en la iconografía posterior. Como ha mostrado Maurice Agulhon, la Revolución francesa, al proclamar la República y utilizar la Diosa Libertad como uno de sus principales emblemas, va a favorecer la progresiva asimilación entre estas dos entidades. Con el tiempo, el bonete frigio se convertirá en un atributo significativo, asociado en la historia del vecino país a las revueltas populares más violentas, por lo que despertará ciertas susceptibilidades en los ámbitos moderados. Por otro lado, el tocado parece prestarse a una fácil interpretación y la prensa satírica ofrece en los años de la guerra singulares metonimias, confiriendo a la boina carlista un valor simbólico que puede observarse en numerosas ilustraciones, como la titulada «Ya escampa» donde la República y Pi y Margall se cobijan de un auténtico «diluvio» de boinas (ilustración 6).

Por lo demás, también se observan variantes que afectan al tocado, que puede completarse con una corona de laurel o emular la simbólica solar. Esta metáfora visual, cuyo contenido religioso original nadie ignora, no se había utilizado en España con demasiada frecuencia hasta la llegada al trono del primer Borbón, a pesar de que la identificación entre monarca y astro rey estaba bien arraigada en nuestra tradición.[6] La Ilustración y sus «luces de la razón» aportan en todo el ámbito europeo un nuevo significado a este símbolo,[7] la luz —la luz solar— ya no es tan sólo imagen de soberanía, sino también de progreso en todos los campos de la actividad humana. La República Francesa escoge esta doble connotación para algunas de sus representaciones más moderadas, queriendo simbolizar de una parte su identificación con el estado y de otra su proyecto de progreso tranquilo y ordenado.[8] Como hemos dicho, es frecuente encontrar esta codificación en nuestros ejemplos, ocupando el gorro frigio el lugar principal y presentándose a veces este recurso por medio de un triángulo que hace las veces de halo, lo que nos hace suponer que más bien habría que relacionarlo con la voluntad de progreso y libertad que anima al republicanismo de la época (ilustraciones 7, 8 y 9).

---

6. Para un detallado análisis de la simbólica solar en esta época y sus precedentes véase Miguel Morán Turina, *La imagen del rey Felipe V y el arte*, Madrid, Nerea, 1990, pp. 90 y ss. y Peter Burke, *La fabricación de Luis XIV*, Madrid, Nerea, 1995.

7. El sol, así como el nivel, que también forma parte de los emblemas republicanos, son asimismo utilizados por la masonería. Véase José Antonio Ferrer Benimeli, *La masonería en la España del siglo XIX. II Symposium de metodología aplicada a la historia de la masonería española*, Valladolid, Junta de Castilla-León, Consejería de Educación y Cultura, 1987, 2 vol.

8. Aunque existen algunos ejemplos en el primer período revolucionario, es a partir de 1848 cuando esta imagen comienza a proliferar como reflejo del republicanismo más moderado, por ejemplo, en el segundo sello de la República realizado por Barre, aunque, sin lugar a dudas, la imagen que hará más popular esta codificación será la libertad de Bartholdi —o La libertad iluminando al mundo—, realizada a finales de los años 1870 y regalada a los EEUU. que han hecho de ella uno de sus símbolos más conocidos.

Algo que llama la atención, si se compara con la representación de España, es el hecho de encontrar en la prensa satírica alegorías de la República en su más estricto sentido, es decir, imágenes «solemnes» donde esta entidad aparece en un plano distinto al del resto de los personajes, normalmente idealizada y sin intención humorística, de tal manera que en algunas ilustraciones se rompe la amalgama de personajes simbólicos y reales propia de la caricatura y se delimitan ambos mundos por medio de elementos del dibujo (ilustración 10).

Este tipo de imágenes se encuentran en distintas publicaciones hasta bien entrado el año 1873, pero conforme avanzan los acontecimientos, el entusiasmo inicial pronto se torna en desencanto: la República, como España, desciende a escena y padece la constante amenaza de sus enemigos. Aunque esta evolución se observa en la mayoría de los periódicos, quizá el ejemplo más claro sea el de *La Flaca* donde, en los meses que discurren entre febrero y noviembre, la majestuosa figura adelgaza, envejece y se ve sometida a todo tipo de transformaciones hasta llegar a debatirse, medio ahogada, en una furiosa tempestad política, ajada y débil, a imagen de la Patria misma.

De forma paralela, se produce una interesante evolución que convierte a la República en un desvalido bebé, tipología que aparece tanto en *La Flaca* como en *La Campana de Gracia*. Se trata, obviamente, de una referencia a la debilidad del nuevo sistema, falto de madurez suficiente para hacer frente a las amenazas que sobre él pesan. Si en el caso anterior existía un cierto paralelismo con las características propias de la alegoría nacional —lo que podría llevar a intuir un proceso de asimilación de ambas—, esta nueva codificación apunta en sentido inverso: la Nación y su gobierno se distancian y revisten formas diferentes, algo que sería confirmado por la presencia en la mayoría de estas ilustraciones de la imagen nacional, que cumple a veces el papel de madre protectora de la aún titubeante República (ilustraciones 11 y 22).

Acompañando a la entidad principal se observa un pequeño cortejo de alegorías secundarias, presentes en escaso número, pero reseñables por cuanto contribuyen a precisar el contenido de la representación principal por medio de relaciones de paralelismo u oposición. Se pueden rastrear tres imágenes pertenecientes a la primera categoría: la Paz, la Libertad y la Democracia. La primera no presenta diferencias con respecto al modelo tradicional —es decir, la joven alada con uno o dos ramos de olivo en la mano— y es corriente encontrarla simbolizada únicamente por este emblema, independientemente del autor o la opción política que represente.

Por el contrario, las imágenes de la Libertad y la Democracia resultan sumamente interesantes, pues denotan una voluntad de identificación con la República en un proceso que pasa por el intercambio de atributos. En efecto, la Libertad aparece representada como una mujer alada con el bonete frigio y acompañada, según las ocasiones, de los símbolos de la Justicia —balanza y espada— o de las cadenas rotas. Se apunta un paralelismo evidente con la imagen republicana, que podría explicarse por el hecho de ser la Libertad uno de los componentes de la trilogía igualitaria, y asimismo como consecuencia del proceso de asimilación de ambas entidades que se produce en los orígenes mismos de la imagen republicana. Lo que acaso resulte más curioso es que el intercambio se produzca en ambos sentidos, pues se extiende a algunas características físicas, dando lugar a representaciones donde la República aparece dotada de las alas de la Libertad. El caso de la Democracia es similar y, aunque la semejanza se reduzca al bonete frigio, se debe sin duda a un esfuerzo de identificación de conceptos y de sus representaciones con una determinada forma de gobierno por medio de una asimilación de atributos simbólicos (ilustraciones 7, 8, 9, 12 y 13).

Los enemigos

La oposición también cuenta con sus imágenes: son los enemigos de la República Democrática Federal y, amenazantes o ridículas, ayudan con su presencia a dibujar lo negativo de sus temores y amenazas. En primer lugar, el carlismo: dejando aparte la boina o el retrato directo

de los protagonistas, la prensa satírica echa mano de una alegoría que lo representa como una horrenda hidra que empuña la humeante antorcha de la guerra civil (ilustración 14). Esta imagen se repite sin apenas variación en *La Campana de Gracia*, *La Flaca* y *La Viña*, lo que hace pensar en un origen común que remitiría a la alegoría tradicional del Despotismo, y cuyos referentes clásicos pueden encontrase en la representación del Mal en figura de hidra.

Una segunda amenaza la constituye el cantonalismo, del cual he encontrado una sola representación en *La Campana de Gracia*. La imagen muestra «La República d'en Contreras y comparsa» al lado de una República federal —«La Nostra» — que coincide punto por punto con una lámina de Padró puesta a la venta en aquellas fechas y que se proponía como «la más adecuada para corporaciones oficiales, colegios y escuelas de educación, Oficinas, Ateneos, Círculos, Casinos, etc.» una imagen —digámoslo así— «oficial». La oposición no puede ser más completa: frente a la serena matrona dibujada sobre un fondo de barcos y postes telegráficos se nos presenta una vieja desmelenada y semidesnuda recortada contra un escenario de pesadilla —Alcoy, Granada, Málaga o Cádiz, son los nombres que destacan entre el humo y los muertos— que empuña una daga en lugar de la justiciera espada y en la mano derecha el elemento que nos interesa destacar: el bidón de petróleo (ilustraciones 12 y 15). Así como balanza, laurel o tablas se asimilan al lenguaje de la concordia, «El Petróleo» es el símbolo por excelencia de la revuelta popular y violenta. «El Petróleo» aparece tanto En el cinto de Contreras como de Carlos VII, líquido predilecto de las violencias más revolucionarias o de las más reaccionarias y así lo muestran imágenes de uno u otro signo (ilustración 16).

El león español y el gallo francés

Para terminar con este «catálogo», quisiera hacer referencia a dos elementos que, junto con las alegorías antropomórficas o los atributos inanimados, aparecen de forma constante en nuestras ilustraciones, me refiero a los símbolos animalísticos y, más en concreto, al león y al gallo.

El león proviene de la tradición monárquica y suele ser representado acompañando a la alegoría nacional y abrazando con sus garras los símbolos del poder ultramarino. Esta figura presenta una especial riqueza simbólica en el imaginario tradicional: animal mitológico, constituye el blasón del antiguo reino de León y como tal pasa a integrar el escudo nacional del Estado moderno. La emblemática lo señala asimismo como símbolo de la Monarquía y su relación con Hércules, figura recurrente del soberano, contribuye a reforzar esta significación. Durante la Guerra de la Independencia, es profusamente utilizado como símbolo de valentía nacional y patriotismo popular, a veces en oposición al águila napoleónica o por concomitancias con el león inglés, y con este sentido suele ser popularmente aceptado en el siglo XIX.

No sorprende que esta herencia simbólica no haya sido rechazada por la imaginería republicana, que la incluye tanto en las representaciones populares como oficiales. De tal manera, puede aparecer también en compañía de la República, lo que indica —como otros factores ya observados— un inicio en el proceso de asimilación, o en solitario tocado con el bonete frigio, atendiendo a cierta voluntad de identificación con el pueblo republicano. Esta dicotomía es palpable en ciertas ilustraciones de los últimos 70, publicadas en *El Buñuelo*, donde si España ha recuperado su buena forma física, el pueblo —el león— sigue tan escuálido como en las páginas de *La Flaca*. En cualquier caso, se apunta el modo en que en el terreno de los símbolos también se va completando la escisión entre el elemento popular, que optará por otras formas de expresión política, y el proyecto restaurador, al que la burguesía se ve abocada tras el fracaso del intento revolucionario. El pueblo español ofrece su imagen más sórdida, víctima del hambre, la penuria y la guerra, al margen de un ideal nacional del que se ha separado o del que ha sido separado y ante el cual sólo cabe la revuelta y el escepticismo (ilustraciones 17 y 18).

Si el león es símbolo nacional de innegable solera, no ocurre lo mismo con el gallo. Este emblema comienza a laicizarse en Francia a finales de la Edad Media, partiendo de la identificación entre «gallus» y «gaulois». Durante la Revolución fue símbolo de patriotismo y

coraje y estuvo a punto de ser utilizado como emblema nacional por Napoleón, que al final optó por el águila. A pesar de todo, el gallo continuó siendo una imagen evocadora, que acabaría teniendo su reflejo en algunas representaciones oficiales pero, sobre todo, en las populares. En España, así como el león puede figurar indistintamente junto a una u otra alegoría, el gallo se encuentra únicamente en imágenes del ámbito republicano —como en el caso de la cabecera de *La Campana de Gracia*— a partir de enero de 1879 y se trata, al parecer, de un «préstamo» de la imaginería política francesa (ilustración 7).

El gallo no parece ser el único elemento que ha sido tomado del arsenal simbólico de la República vecina. Un simple vistazo a la innumerable cantidad de imágenes producidas desde 1789, demuestra que las semejanzas son demasiadas como para ser casuales. Lo que quizá parezca más plausible es que éstas hayan sido asimiladas a través del modelo francés. En cualquier caso, la casi totalidad del exilio republicano encontró refugio allende los Pirineos y de allí manaba en buena medida el caudal de ideas, de soluciones y ejemplos que animaron a los que, en un futuro, intentarían hacer posible este sistema en nuestro país. Por otra parte, cuando en 1873 y tras no pocos vaivenes, se instaura por fin la República en España, el país vecino cumplía ya su tercer ensayo, lo que lo convertía en el referente más inmediato (ilustración 19).

Tampoco parece que este «préstamo» se realice en bruto: en primer lugar porque en algunos casos se produce un proceso de asimilación entre ambos universos simbólicos —nacional y republicano— pero, sobre todo, porque de entre las amplias posibilidades que ofrece la imaginería francesa, los republicanos españoles se decantan por una elección compleja. Francia genera dos grandes modelos que se concretarían en la República «serena» —reflejo de la opción liberal burguesa— y otra popular, dinámica y a veces violenta (M. Agulhon, *op. cit*.).

La Comuna y el desarrollo posterior de los acontecimientos son un buen ejemplo de esta querella simbólica: mientras que los «communards» se identifican con la joven combatiente cubierta con el bonete y vestida con prendas de furioso color rojo, los gobiernos posteriores, a causa de sus profundas convicciones liberales o a causa de una excesiva prudencia política, optarán por el modelo opuesto y prefieren evitar el gorro frigio, substituyéndolo por formas más o menos evocadoras pero neutras, como la cabeza de león o el ramo de espigas. Una República conciliadora y tranquila, amante de la paz y respetuosa del orden. Esta dicotomía no parece tener reflejo en nuestro país y los modelos que he observado, tanto en la prensa como en representaciones de carácter oficial, son más bien el resultado de una amalgama entre ambas concepciones y sus respectivas imágenes. La presencia casi constante del gorro frigio y la elección del color rojo para parte o la totalidad del ropaje, hacen pensar en una filiación revolucionaria; sin embargo, la postura adoptada por buena parte de las figuras —sedente o en actitud reposada— y el hecho de verse acompañada por los atributos de la Justicia y la Paz, apuntan a una evidente tendencia a la moderación.

Resulta sugerente esta ambivalencia de imágenes como posible reflejo simbólico de las propias contradicciones que padece el republicanismo nacional. Si por una parte los republicanos españoles han demostrado un fuerte interés por los acontecimientos de la Comuna y generalmente se han posicionado en favor de los revolucionarios, por otra los gobiernos que se suceden a partir de febrero de 1873 deben asegurar la fragilidad de un sistema minado por las disensiones internas y la amenaza que supondrán el alzamiento cantonal y la guerra carlista. La República ha de defender su cuestionada legitimidad tanto por medio de las realizaciones concretas como en su aparato simbólico. Esta necesidad conducirá, como es bien sabido, a una inestable situación política, fruto en gran parte del conflicto entre la sincera voluntad republicana de algunos de los gobernantes y la insostenible situación nacional.

Algún interrogante

Una de las intuiciones más sugerentes que se ha apuntado a lo largo de este trabajo conduce a preguntarse sobre la idea que los contemporáneos se hicieron de la República en relación con la representación de la Patria heredada del pasado. ¿Se trata de un fracaso más, de otro

ejemplo de la política aleatoria que había llevado a Amadeo al trono y la prueba definitiva de que no era posible España sin rey, como pretendieron más tarde los artífices de la Restauración? O, por el contrario —como creyeron algunos de ellos—, ¿acabaría siendo la República un verdadero remedio para los males de la Nación? Es más, ¿hasta qué punto esta opción fue capaz de romper con siglos de tradición monárquica y consiguió aun tan sólo la ilusión de que la Patria se identificase con otro proyecto político? Las disensiones que minaron el consenso republicano, los conflictos que al poco estallarían y el mismo modo en que terminó y quiso prolongarse la experiencia, invitan a dar una respuesta negativa. De hecho, mi reflexión hasta ahora se ha ordenado en torno a dos imágenes bien distintas —España y República— que a menudo aparecen juntas en los mismos escenarios, lo que indica que representaban dos entidades que difícilmente podrían identificarse.[9] Ahora bien, de algún modo, también puede plantearse el razonamiento inverso y en caso de encontrar dichos conceptos simbolizados por una misma figura, deducir que se ha producido un proceso de asimilación entre ambos. ¿Pudo ser así en alguna ocasión?

Por un momento me permito salir del marco fijado para retroceder hasta 1871, año en que comienza a publicarse *La Ilustración Republicana federal* (ilustración 20), publicación muy doctrinal, en la órbita de Pi y Margall. No se trata de prensa satírica y, aunque contenga ilustraciones, éstas son más propias de un *magazine*, es decir, noticias, grabados artísticos y retratos, pero tanto su cabecera como la portada de la edición encuadernada presentan sendas interpretaciones alegóricas de la República. La codificación es muy similar a las anteriores: la joven con bonete frigio, la corona de laurel en la mano, el nivel, las tablas e incluso el león que reposa a sus pies. Hasta aquí nada de especial, pero hay más: detrás de la alegoría aparecen las dos columnas de Hércules junto con los hemisferios y, escrito en la bandera nacional que empuña la joven, el lema que normalmente hubiera aparecido en el triángulo igualitario. La aleación de emblemas es expresiva e invita a creer que —al menos en las expectativas que se dibujaban en 1871— una España republicana era aún posible.

En febrero de 1873, buena parte de las publicaciones satíricas abandonan el estilo jocoso y sus mejores plumas se aplican a la confección de solemnes y triunfantes alegorías: ni tan siquiera aparece el león —aunque lo hará de forma casi inmediata—, y el gallo campea junto a tablas de la ley, espadas y laureles. No se trata ya de que las imágenes de la Patria y la República se presenten separadas, sino que la primera se ha eclipsado ante la impetuosa llegada de la dama del bonete. Pero sólo es una retirada de escena, muy pronto reaparece y se inicia lo que podría denominarse como breve «coqueteo» entre ambas.

Poco a poco se van definiendo nuevos tipos híbridos. No se trata de la compleja y solemne interpretación de *La Ilustración Republicana Federal*, quizá porque no sea el estilo propio de estas publicaciones, pero la identificación no deja de ser clara: un halo con el rótulo España rodeando la cabeza de la República; su mano apoyada sobre el escudo nacional; a caballo sobre el león español fustigando a los políticos y naciones enemigos o por medio de un manto sobre el que está bordado el nombre de la Nación,[10] o una República ya del año 1874 con el escudo de España en su toga que, lejos de estar muerta, protesta en los brazos de Bismarck ante el rumor de la Unión Ibérica (ilustraciones 13, 21 y 22). Finalmente, en la que acaso sea la más significativa: la República española ante cuya imagen rinden su amistad las otras naciones y cuyos gobernantes vuelven avergonzados el rostro o rinden pleitesía a una República que ya agoniza (ilustraciones 23 y 24). En resumen, indicios suficientes para afirmar que existe una asimilación en el plano simbólico entre ambas entidades y que ésta se

9. Como de hecho se produce en Francia: véase Agulhon, *op. cit.* Es evidente que este debate no se entiende sino solapado a la reflexión sobre nacionalismo y republicanismo español. Véase, además de la bibliografía general referida, Andrés de Blas Guerrero, *Tradición republicana y nacionalismo español (1876-1930)*, Madrid, Tecnos, 1991, pues, aunque afecte a una fecha más tardía contiene una interesante reflexión sobre el fenómeno.

10. Es significativo que la identificación haya de remarcarse con un rótulo, insistencia que parece innecesaria en el caso de tratarse de entidades distintas.

inicia durante el año 1873. Los dos conceptos —Nación y República— se identifican aunque sólo sea por el breve espacio de unos meses.

Pasemos ahora la mirada alrededor de la imagen misma, por el cortejo de emblemas y símbolos que acompañan la alegoría. Los de España son de sobra conocidos: las columnas, los hemisferios y el escudo aparecen con mucha frecuencia y su significado no escapa a nadie. La República, a pesar de su corta existencia, también ha sabido engordar su caudal simbólico. Una serie de objetos se encuentran en la mayoría de las representaciones: la espada, la balanza, las tablas de la ley, los lictores, el triángulo —con o sin el lema «Libertad, Igualdad, Fraternidad» — y la rama de olivo o a veces la palma. Todos ellos provienen de la tradición clásica, de alegorías a veces distintas de la República pero que se identifican con ella, en especial de la Justicia, a la que pertenecen la espada, la balanza y el nivel, de la Libertad, que aporta el gorro frigio o de la Paz, de la que se toma la rama de olivo (ilustraciones 25 y 26, aunque se repite la codificación en la mayoría de las imágenes observadas).

Hasta aquí las referencias propias a cada una de las alegorías. Miremos ahora un poco más allá, a lo que ya no son propiamente emblemas, al decorado surcado de barcos, de hilos telegráficos, sembrado de ruedas dentadas o colmenas: las diferencias no son tan importantes, de hecho ambos escenarios son tan similares que las alegorías podrían pasar de uno a otro sin por ello caer en una paradoja. Cuando la República desaparezca, la profusión de arados, pinceles y tuercas seguirá siendo el decorado ideal donde ubicar otras imágenes, otros proyectos nacionales y es que ¿acaso no se reclaman los mismos ideales? El comercio, la industria, las artes, en suma, todo aquello que simboliza los beneficios de la paz y el orden, se identifica por medio de la imagen a los valores que el sistema quisiera hacer suyos, en oposición a la revuelta y a la discordia civil. Se podría decir que se teje, a todos los niveles, una trama sutil destinada no sólo a captar las simpatías políticas, sino también a definir un conjunto de valores que contribuyan a legitimar un proyecto político frente a una sociedad deseosa de tranquilidad y a mitigar toda posible oposición. La paradoja surge cuando los mismos símbolos, precisamente por su carácter positivo y despolitizado, son utilizados en cualquier escenario. La ambigüedad tiene sus inconvenientes.

A las afirmaciones anteriores cabe añadir un importante matiz. Sin negar la referencia a lugares comunes, la simbólica propiamente republicana se identifica con unos ideales que nada tienen que ver con las diferentes opciones políticas del momento. El acervo de emblemas republicanos —balanza, espada, tablas, etc.— no es en absoluto «intercambiable» y sus referentes son bien precisos. Cualquier vistazo a los textos muestra el interés del republicanismo por identificar su proyecto de gobierno con dos conceptos clave: Libertad y Democracia,[11] voluntad que estas imágenes corroboran. Pero tal esfuerzo entraña riesgos y éstos también encuentran su reflejo en lo visual. De los emblemas citados, dos aparecen más a menudo en manos de las figuras estudiadas: la espada y el ramo de olivo, seguido de las tablas y la balanza. La amalgama de símbolos resulta significativa: una República conciliadora pero al mismo tiempo temerosa.

El carlismo y el cantonalismo —incluido el emblemático Petróleo— amenazan indistintamente a las imágenes de la Patria y la República. Esta adelgaza y envejece como la propia España y a través de esta curiosa mímesis se produce también la identificación de ambas entidades: si se quiere hacer ver que son comunes las aspiraciones, también se muestra en qué medida lo son los temores y sufrimientos.

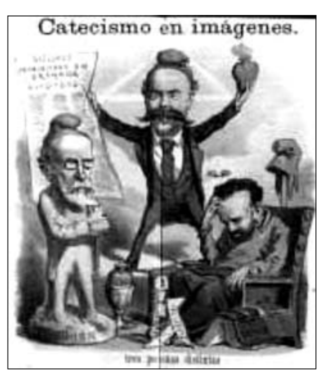
Después del pronunciamiento de Martínez Campos en Sagunto poco puede esperase, la simbiosis se quiebra bruscamente y, a partir de esta fecha, la relación se va haciendo más distante. Las dos imágenes vuelven a aparecer de forma separada, o mejor dicho —puesto

11. El discurso del republicanismo insiste en la identificación de estos tres conceptos, los ejemplos abundan, pero citaremos uno bastante reciente, de 1868, del Comité republicano de Madrid presidido por José María Orense: «Con la República y por la República resolveremos el problema capitalísimo de nuestro siglo, el problema que será su honra y su título de gloria en lo provenir: la alianza inseparable de la democracia con la libertad» (Mañé y Flaqué, *op. cit.*, vol. 2, p. 33).















ILUSTRACIONES
(de izquierda a derecha y de arriba a abajo):

1. *La Flaca*, 14/II/1873, n.º 52
2. *La Madeja Política*, 29/VIII/1874, n.º 34
3. *El Loro*, 27/XI/1880, n.º 73
4. *La Madeja Política*, 8/VIII/1874, n.º 31
5. *La Campana de Gracia*, 6/II/1876, n.º 309
6. *El Público*, 20/III/1873, n.º 53
7. *La Flaca*, 6/III/1873, n.º 55

















ILUSTRACIONES
(de izquierda a derecha y de arriba a abajo):

8. *La Campana de Gracia*, 16/II/1873, n.º 148
9. *La Correspondencia del Diablo*, 9/III/1873, Año 2, n.º 5
10. *La Campana de Gracia*, 9/III/1873, n.º 151
11. *La Campana de Gracia,* 14/IX/1873, n.º 180
12. *La Campana de Gracia*, 17/VIII/1873, n.º 176
13. *La Flaca*, 13/III/1873, n.º 56
14. *La Flaca*, 24/IV/1873, n.º 62
15. *La Campana de Gracia,* 10/VIII/1873, n.º 175





«Amaos los unos á los otros.»



Sin contar con la huéspeda.








¡La mayor de las vergüenzas!

ILUSTRACIONES
(de izquierda a derecha y de arriba a abajo):

16. *La Madeja Política*, 02/V/1874, n.º 22
17. *La Madeja Política*, 15/VIII/1874, n.º 32
18. *El Buñuelo*, 15/IV/1880, n.º 3
19. *La Madeja Política*, 13/VI/1874, n.º 25
20. *La Ilustración Republicana Federal*, 1871
21. *La Campana de Gracia*, 22/III/1874, n.º 208
22. *La Madeja Política*, 26/IX1874, n.º 38









ILUSTRACIONES
(de izquierda a derecha y de arriba a abajo):

23. *La Flaca*, 28/III/1873, n.º 58
24. *La Madeja Política*, 03/I/1874, n.º 10
25. *El Loro*, 30/X/1880, n.º 49
26. *El Garbanzo*, 19IX/1872, Año I, n.º 10

que esta fórmula no había desaparecido por completo— no vuelve a aparecer bajo forma alguna la asimilación de ambas.

* * *

Cuando utilicé la palabra «coqueteo» para definir el proceso de asimilación entre nuestras dos imágenes, estaba apuntando al carácter efímero y acaso poco claro de esta relación que los acontecimientos cortarán de forma tan brusca. El límite escogido de 1881, no obedecía tan sólo al hecho de que esta fecha representara un giro en la conformación del republicanismo español, sino que se trataba también de ver cuál había sido el final, o al menos la continuación, de esta aventura.

Este relato se continúa por medio de otras imágenes. El tipo maja, del que ya tuve ocasión de hablar, se populariza a partir de estas fechas. No se trata tan sólo de un hallazgo formal: al deshacerse de sus atributos alegóricos y transfigurarse en una atractiva joven, la imagen está renunciando a una herencia simbólica bien precisa, para convertirse en un símbolo no ya de una entidad abstracta, sino de un pueblo. Un pueblo que como el león —otra de las pervivencias importantes de la época— puede ser seducido o ultrajado, pero que, en cualquier caso, a través de la carcajada muestra su desencanto y el escepticismo que alberga hacia un proyecto nacional que se diseña sin su concurso.



Estrategias discursivas y acción política: el concepto de transición en el socialismo español (1944-1952)

GUSTAVO MUÑOZ

RESUMEN. *Este artículo contempla la evolución del concepto de transición dentro del PSOE durante los años 1944-1952. Este concepto era central dentro de la política socialista porque condicionaba las posibilidades de futuro del partido, de su estrategia y de su política de alianzas. La posibilidad de pactos del PSOE con otras fuerzas y la evolución del concepto de transición tenían unos límites claros: debía de preservar su imagen y sus vínculos con la clase obrera, lo que a su entender implicaba no legitimar ni la restauración monárquica ni la dictadura franquista. Estos límites, hacían que el pacto firmado con los monárquicos en 1948 fuera considerado una oportunidad pero también como una relación peligrosa, que finalmente creó una importante crisis dentro del PSOE por su ineficacia y porque una parte del partido comenzó a asumir las posiciones monárquicas.*
PALABRAS CLAVE: *Socialismo. PSOE. Discurso. Transición. Monarquía. España.*

El concepto de *transición* se ha convertido en la actualidad en una categoría analítica referenciada como modelo dentro de las ciencias sociales. Sin embargo, en este artículo me propongo estudiar la idea de transición desde una perspectiva histórica, como un concepto del lenguaje político manejado por las fuerzas antifranquistas. Más concretamente, me centraré en el debate que hubo en torno a este término en el PSOE desde su refundación, después de la guerra civil, en 1944, hasta el V Congreso en el exilio de 1952, en donde se decidió poner fin al pacto contraído con los monárquicos.

Durante el régimen de Franco, las diferentes fuerzas democráticas estuvieron inmersas en una discusión sobre cuál podía ser la mejor fórmula para realizar el cambio de régimen. Este debate no era superficial sino que tocaba aspectos centrales de esos partidos: en primer lugar, la definición de la transición hacía parte de la lucha política para imponer un modelo ideológico de sociedad; en segundo lugar, dependiendo de como fuera la transición, unas fuerzas podían salir beneficiadas sobre otras, por lo cual, en este debate se estaba defendiendo el lugar que cada partido debía de tener en el futuro sistema de partidos; en tercer lugar, dependiendo del tipo de transición que se decidiera había que articular una estrategia u otra.

Para los líderes de los diferentes grupos, la definición de un concepto como el de transición, condicionaría sus posibilidades en un escenario futuro. De esta manera, la idea que cada partido tenía de la transición dependía en gran modo de cómo se veían ellos mismos en una España sin dictadura.

La razón de limitarme al PSOE es básicamente por su centralidad política. El Partido Socialista durante esta época, por su papel jugado durante la II República y la Guerra Civil, por el número de afiliados que todavía conservaba (aunque la mayoría estuviera en el exilio) y por su importancia internacional, se antojaba como referente fundamental dentro del antifranquismo y en las alianzas que se pudieran generar.

Como intentaré demostrar en las páginas siguientes, la definición de la transición que creó el PSOE durante el periodo estudiado se encontraba estrechamente vinculada a la idea que tenía el socialismo de sí mismo, y de su relaciones con la clase obrera, lo cual, desde su perspectiva era determinante para definir el lugar que debía ocupar el partido en la sociedad postfranquista.

Para desarrollar estas ideas tomaré como referencias teóricas los conceptos de límite, pureza y peligro de Mary Douglas,[1] por más que subyazcan de modo implícito otros de Koselleck. Mi estrategia metodológica será mostrar como a lo largo del periodo de estudio varía el contenido del concepto de transición de los socialistas, señalando a la vez los límites que los actores establecen a la hora de definir estos contenidos. Tales límites se hacen visibles en los debates que los diferentes sectores del partido sostienen con ocasión de la negociación de pactos antifranquistas con otros grupos, y en las sanciones de que eran objeto los socialistas que transgredían esos límites.

De una instauración republicana con gobierno transitorio a la necesidad de un periodo transitorio que realice el plebiscito

El desarrollo de una política de oposición socialista significaba articular tres cuestiones: la estrategia; la política de alianzas; y la fórmula para propiciar el cambio político que pusiera fin al franquismo.

El PSOE, después de finalizar la Segunda Guerra Mundial, no creía posible que desde el interior de la península pudiera surgir un movimiento político con capacidad para acabar con el franquismo. Por ello estimaba que la caída de este régimen vendría como consecuencia de la presión internacional ejercida por las potencias occidentales.[2] Los socialistas creyeron que su labor consistía en la creación de una institución opositora que se presentara como plataforma moderada y suficiente para conducir el postfranquismo, y que inspirase confianza de futuro a estas potencias para que ejercieran esa labor desestabilizadora contra el franquismo, y así romper la estructura del régimen. Pero la forja de esa alianza con las fuerzas moderadas de la derecha se debería realizar con suma cautela. El pacto, además de ser realista, nunca debía poner en peligro la identificación que sentían los sectores progresistas del país con el partido,[3] y por lo tanto, nunca se debería facilitar la vuelta de la monarquía a España ni podía el partido perder su autonomía política.

Después de la Segunda Guerra Mundial los socialistas españoles se encontraron así ante una importante disyuntiva: fundar toda su estrategia política desde el apoyo al gobierno republicano en el exilio o crear un nuevo acuerdo opositor que pudiera aproximar el fin del franquismo.

Una parte del socialismo, integrada por los sectores aglutinados en Francia alrededor de Rodolfo Llopis y la organización clandestina del interior proponían aliarse con los partidos republicanos moderados y reforzar las instituciones republicanas en el exilio[4] así como la organización de acción de los partidos en España (Alianza Nacional de Fuerzas Democráticas). Se buscaba que estas instituciones fueran reconocidas internacionalmente, provocando así la caída del franquismo, la restitución directa del régimen republicano y la creación de

1. Mary Douglas, *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú,* Madrid, Siglo XXI, 1991 (2.ª ed.).

2. «Decía yo antes que el problema político español no tendría solución mientras no creásemos el clima favorable, el clima apropiado para que esa solución pueda ser una realidad en el terreno internacional. Nosotros podemos contribuir a echar a Franco, si quieren cumplir con su deber han de vindicar el puesto de honor que en la lucha sensata y eficaz corresponde a los antifranquistas. Yo digo al congreso que todos los esfuerzos tienen que ir encaminados en el exterior, a vencer la resistencia de las Naciones Unidas y hacerlas intervenir en España». Palabras de Trifón Gómez en el II Congreso del PSOE en el exilio, 1946, recogidas en Carlos y José Martínez Cobo (coords.), *Congresos del PSOE en el exilio* (vol. 1), Madrid, Editorial Pablo Iglesias, p. 44.

3. «A la hora de buscar fórmulas de solución, nos debe de preocupar que no sólo sean acertadas, sino que, además, respondan a la moral socialista [...]. Más que el juicio que la opinión pública pueda formular en orden a nuestros acuerdos de forma inmediata que termine el Congreso, me interesa y me preocupa el juicio que haya de hacer nuestro pueblo, cuando, restablecida la normalidad en España, se examine lo que fue la conducta de cada partido. Esto es lo que más debe importarnos». Intervención de Idelfonso Torregrosa en el II Congreso del PSOE en el Exilio, 1946 (*Congresos del PSOE en el exilio,* vol. 1, p. 57).

4. Miembros importantes de este sector pertenecieron al gobierno republicano.

un gobierno democrático, el cual tendría carácter transitorio hasta la convocatoria de elecciones generales.[5] En un principio ésta fue la posición dominante, porque la ejecutiva del interior era la que nominalmente dirigía el partido, y la que designó a la ejecutiva de Toulouse como la representante en el exterior.[6]

La estrategia de este grupo fue una combinación de intransigencia de principios y de posicionamiento táctico frente a la posibilidad de una negociación con los no republicanos. Llopis consideraba la solución legalista republicana como un fin y como un medio. Como un fin, porque era la solución preferible para el PSOE; y como un medio, porque si aparecía una solución transitoria que no tuviera en cuenta al gobierno republicano, sería la posición ideal para negociar los puntos de vista socialistas.[7]

En cambio, las agrupaciones establecidas en América, lideradas por Prieto, proponían un pacto con otras fuerzas moderadas antifranquistas, que conformaran el futuro gobierno provisional encargado de dirigir un periodo de transición y que promoviera un plebiscito sobre la forma de gobierno.[8] Para el líder asentado en México, las instituciones republicanas eran estériles y una solución como la que declaraba, facilitaría la solución al problema institucional de España.

Pero diversos acontecimientos, como la postura de los regímenes occidentales de no reconocer al gobierno republicano y de estar más de acuerdo con la posición plebiscitaria[9] (como se demostró en la resolución de la ONU de diciembre de 1946 sobre el problema español),[10] la debilidad de los partidos republicanos en el exilio, y la creciente ambigüedad ante la causa republicana de los ejecutivos del interior, provocó que los llopistas comenzaran a aceptar la idea del plebiscito,[11] y que la posición oficial del partido tornara hacia las posturas de Prieto, quedando los legitimistas republicanos relegados dentro del partido.[12]

---

5. César Tcach Abad y Carmen Reyes, *Clandestinidad y exilio, reorganización del sindicato socialista: (1939-1953)*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1986, p. 85.

6. *Ibíd*., p. 105. Desde 1945 hasta 1953, la Ejecutiva del Interior era la que dirigía el partido, pero a los pocos años la ejecutiva de Toulouse y los Congresos del PSOE en el exilio «*compartían con los compañeros de España la responsabilidad de las decisiones*», como afirmaba Rodolfo Llopis (Acta de la reunión conjunta del PSOE y de la UGT, enero de 1946. Fundación Largo Caballero, Archivo del exilio, *FFLC AE,* 246-10).

7. «Mas si quienes tienen la obligación de ayudarnos no lo hacen y nos imponen una solución honorable, a ella nos atendremos para seguir defendiendo los intereses de la clase obrera. Pero siempre será una solución impuesta. Incluso entendemos que cuanto más firme sea nuestra posición legalista, estaremos en mejores condiciones para discutir y negociar las características de la fórmula de la transición». «Porque nosotros no hemos desechado la posibilidad de que haya una fórmula de transición para resolver el problema español». Intervención de Rodolfo Llopis en el II Congreso del PSOE en el exilio, 1946 (*Congresos del PSOE en el exilio,* vol. 1, p. 50).

8. La postura de Prieto a favor de la solución plebiscitaria se presentó meses antes del término de la guerra civil. Esta postura le llevaba a considerar al Gobierno Republicano como una institución ineficaz y a tener constantes enfrentamientos con el sector liderado por Llopis, que se trasladó hasta las Cortes Republicanas en el Exilio.

9. Como muy bien ha afirmado Santos Juliá: «La política socialista no dependerá de los afiliados y dirigentes del partido sino de la actitud de las grandes potencias con respecto al régimen de Franco» (*Los socialistas en la política española*, Madrid, Taurus, 1997, p. 300).

10. Esta resolución era la misma que la Nota Tripartita firmada meses antes por Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos. En ella se hacían dos recomendaciones: la primera era la retirada de embajadores de España; la segunda, la formación de un gobierno provisional que concediera una amnistía, restableciera las libertades y consultara sobre el tipo de régimen.

11. A partir de enero de 1947 el propio Rodolfo Llopis se convirtió en presidente del gobierno republicano, siendo su programa de gobierno: «Trabajar en la órbita de la ONU; luchar con eficacia para derrumbar el régimen franquista; devolver las libertades al pueblo; conseguir el restablecimiento de la República. Las actividades del gobierno se consagrarán igualmente a impedir que pueda establecerse en España ningún régimen, de no ser el republicano, sin que previamente se haya manifestado la voluntad de los españoles a este respecto, voluntad expresada libremente, con las debidas garantías, mediante elecciones». Palabras de Rodolfo Llopis en la Asamblea de Delegados de 1947 (*Congresos del PSOE en el exilio,* vol. 1, p. 79).

12. A partir de este momento se genera dentro del PSOE una coalición de poder entre los sectores situados alrededor de Llopis (Secretario General en el exilio y representante, por tanto, del poder burocrático del

Durante la Asamblea de Delegados Departamentales de 1947, el PSOE decidió hacer todo lo posible para ayudar a poner en práctica la declaración de diciembre de 1946 de la ONU, abriendo negociaciones con otros grupos antifranquistas que pudieran aceptar la fórmula de la ONU. Para ello, el PSOE debía abandonar el gobierno republicano y crear un Comité Especial para iniciar las negociaciones con los monárquicos. En esta Asamblea Prieto logró convencer a los delegados de que este viraje no significaba traicionar la historia del partido.[13] La aprobación de esa resolución se realizó con la condición de que el PSOE se pronunciaría a favor de la república en las consultas futuras que hubieran de celebrarse para definir el régimen político de España.

En definitiva, a la vez que desapareció el legalismo republicano, se estableció dentro de los marcos de pensamiento socialista que la temporalización del cambio político significaba un periodo de transición, que pasaba necesariamente por un periodo provisional de consenso, que solucionara el problema institucional, con la creación de un régimen nuevo distinto del franquismo y de la Segunda república.

Dos modelos de transición enfrentados

El análisis de las negociaciones con los monárquicos iniciadas a finales de 1947 permitirá describir las características que para el partido debía de tener el periodo transitorio. Tanto para los monárquicos como para los socialistas la transición era un proceso de cambio necesario pero también peligroso al ser una situación difícilmente clasificable y definible, que además podía conllevar un vacío de poder e incertidumbre.

La hipótesis de los monárquicos era que a Franco sólo se le derrotaría con el apoyo de uno de sus pilares, el ejército, y que éste no colaboraría sin la certeza de la reinstauración de la monarquía. De modo que los pasos a realizar durante el periodo de transición debían de ser: primero, restablecer la monarquía; y segundo, realizar el plebiscito. Para ellos la estructura del proceso transitorio era algo secundario y tenía que estar subordinado a lo que permitieran las circunstancias, teniendo claro «que ninguna solución se consideraba definitiva hasta que hubiera sido sometida a la voluntad de la nación».[14]

Para los socialistas, la fórmula de transición contenía elementos de principios tan importantes como los fines a conseguir. La solución del problema español tenía que ser en la forma y en el fondo democrática, y por ello, ni en los acuerdos ni en el proceso debía realizarse un reconocimiento implícito de la legalidad franquista o de la ley de sucesión. Esto les hacía posicionarse en contra de la designación directa del sucesor por parte de Franco, o del golpe de estado. Por otra parte, el PSOE requería que ninguna solución partiera con ventaja, por lo cual era necesario un gobierno provisional que mantuviera un clima de neutralidad.[15] Además, para los socialistas, la dignidad y la tradición política del socialismo quedarían en juego durante estas negociaciones y en el propio desarrollo del periodo de transición, por lo que consideraban que había que atar el proceso antes de iniciarlo.

Los monárquicos resolvían la incertidumbre de la transición mediante un proceso de transformación del propio régimen que generaría una ambigüedad híbrida de autoritarismo ate-

---

partido) y de Prieto (Presidente del Partido en el exilio, que a partir de este momento se traslada a Europa para facilitar su labor política, por lo que representa el poder estratégico y carismático). Esta situación restaba preponderancia al político alicantino, que mantendrá una actitud de apoyo sin entusiasmo y de dejar hacer sin comprometerse demasiado. Fuera de esta coalición se encuentra un grupo de antiguos caballeristas, que se opondrán al pacto con los monárquicos, dirigido por Arsenio Jimeno y Wenceslao Carrillo.

13. «Si hubiera algo de indignidad, yo no me atrevería a proponéroslo. ¡Así os habla un hombre que desde niño es socialista y que morirá siendo socialista!». Intervención de Indalecio Prieto en la Asamblea de Delegados de 1947 (*Congresos del PSOE en el exilio,* vol. 1, p. 81).

14. Tcach Abad-Reyes, 1986, p.192.

15. José Carlos Gibaja Velásquez, *Indalecio Prieto y el socialismo español*, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1995, p. 406.

nuado y democracia en ciernes, dirigido por un sector moderado y una monarquía a la espera de su ratificación.[16] En cambio para los socialistas, el régimen de Franco por su propia naturaleza era imposible que pudiera evolucionar hacia una forma de gobierno representativa. Y las dificultades del periodo transitorio debían salvarse mediante la apertura de un espacio político neutral, que haría de frontera clarificadora entre dos regímenes incompatibles y diferenciados, conducido por un gobierno provisional neutral y en donde se elegiría el régimen político.

El acuerdo de San Juan de Luz firmado por monárquicos y socialistas en el verano de 1948 mostraba hasta donde llegaba la posibilidad de acuerdo entre estas fuerzas.[17] El documento firmado no establecía una estrategia conjunta para acabar con el franquismo sino unos principios por los cuales debían regirse ambas fuerzas políticas durante el periodo de cambio político.[18] Mientras se concretaron determinados puntos en que existía un acuerdo previo (amnistía, el mantenimiento de un orden público, desarrollo de una política económica con el consenso de los sindicatos, integración en el eje de la Europa Occidental y eliminar todo poder totalitario), otros aspectos se dejaron más abiertos, como la relación entre la Iglesia Católica y el Estado,[19] el ritmo con que se devolverían las libertades políticas,[20] la forma en que se consultaría a la población sobre el régimen institucional,[21] el tipo de gobierno que presidiera esa consulta y su composición.[22]

Las ambigüedades del pacto no eran del agrado de los socialistas, pero no se había firmado nada que pusiera en peligro al partido. Por otra parte, las posibilidades que abría este pacto en el ámbito internacional y nacional, hacía que se considerara necesario correr el riesgo.

El tabú político: el apoyo socialista a la transición como restauración monárquica

Después de haber firmado el pacto, los monárquicos tardaron meses en reconocer su adhesión pública y en cumplir su compromiso de entregar el texto a las embajadas extranjeras en Madrid. Cuando finalmente se produjo este hecho Prieto se mostró satisfecho ya que pese a la complejidad de las negociaciones «No hemos capitulado» frente a los monárquicos.[23] Pero el optimismo dentro del PSOE no duró demasiado.

A principios de 1949 existían dos instancias que realizaban el seguimiento y desarrollo del pacto: el Comité de Enlace en el Exilio, dirigido por Prieto, y la resucitada Alianza Nacional de Fuerzas Democráticas, en el interior, que posteriormente se refundará en el Comité Interior de Coordinación (CIC). Pero desde el principio esta bicefalia generó grandes problemas en cuestiones de representación, de poder, y en la forma de continuar la colaboración con los monárquicos.

El primer choque dentro del PSOE se produjo cuando los socialistas del interior firmaron una carta, en nombre del CIC, dirigida al pretendiente monárquico don Juan de Borbón, para que se posicionara en contra del régimen, y también cuando aceptaron explícitamente

16. Véase, por ejemplo, *IV Memorando monárquico*, 13-7-1948: «En España es preciso provocar o ayudar a provocar una crisis evolutiva del actual régimen, que venga a desembocar en una solución política que devuelva, dentro del orden, sus libertades al pueblo español» (Archivo Fundación Pablo Iglesias, Archivo Luis Jiménez de Asúa, *FPI, ALJA*, 419-36).

17. El propio PSOE interiorizó este acuerdo como un «Programa circunstancial».

18. Gibaja Velásquez, 1995, p. 414.

19. «Asegurar [...] la consideración que merece la religión católica».

20. «Previa devolución de las libertades ciudadanas, que se efectuará con el ritmo más rápido que las circunstancias lo permitan».

21. «Consultar a la nación a fin de establecer, bien en forma directa o a través de representantes, pero en cualquier caso mediante voto secreto, al que tendrán derecho todos los españoles..., un régimen político definitivo».

22. «El gobierno que presida esta consulta deberá ser, por su composición y por la significación de sus miembros, eficaz garantía de imparcialidad».

23. Gibaja Velásquez, 1995, p. 431.

la posibilidad de un golpe de estado.[24] Desde hacía tiempo los dirigentes del interior manifestaban que era necesario abrir otras vías, además de la presión internacional,[25] y entendían que el pacto concretaba la forma de transición, pero no cómo derrocar a Franco.

Cuando esta noticia llegó a la ejecutiva del exilio provocó una gran polémica. La adhesión a estas iniciativas fue considerada como un modo de facilitar el establecimiento de la monarquía, que sobrepasaba el límite de la colaboración con los monárquicos.[26] Para los del exilio, ante una propuesta de semejante naturaleza, la forma de salvaguardar el futuro del partido era no entorpecer ni oponerse a esa acción, pero nunca apoyarla ni comprometerse con ella.[27] Ante esta situación, y para atajar la cuestión, estos ejecutivos comenzaron a pensar en cambiar la estructura de poder existente, dejando una sola ejecutiva afincada en Toulouse. La razón para exigir esto era que la situación del interior (falta de libertad, información y debate) hacía que las convicciones socialistas de sus dirigentes fueran menos firmes, lo cual era aprovechado por los monárquicos.[28]

La estrategia del PSOE en el exilio fue aprovechar la Asamblea de Delegados celebrada durante julio de 1949 para proclamar que no se iban a modificar las líneas políticas del PSOE, declarar nulas las manifestaciones que fueran en contra de ellas y obligar a la ejecutiva del interior a que se manifestara si estaba de acuerdo con este posicionamiento.[29] La detención de los miembros socialistas del CIC en agosto de 1949, pausó el enfrentamiento. Los ejecutivos del interior respondieron a sus homónimos de Toulouse en febrero de 1950, comunicándoles que no estaban integrados en el CIC, que estaban de acuerdo con la Comisión Ejecutiva del exilio y que confiaban en la acción del comité de enlace.[30] Para reforzar el control sobre la situación, Prieto presionó sobre los monárquicos para que se desentendiesen por completo del CIC y no reconocieran la validez de sus decisiones.[31]

Durante el IV congreso socialista en el exilio en verano de 1950 los sectores oficialistas liderados por Prieto y Llopis, a pesar de que el pacto no estaba dando ningún resultado, sólo se enfrentaron a los antiguos partidarios de Largo Caballero. Este grupo pedía que se priorizara la creación de una amplia coalición antifranquista con otras fuerzas, dejando como secundario el tema de la fórmula de transición.[32] Los postulados de los ejecutivos de Toulouse son ratificados; es decir, acuerdo con los monárquicos, presión internacional, predominio de los ejecutivos del exilio,[33] periodo transitorio con plebiscito y gobierno imparcial, y «nunca hipotecar el futuro del partido».[34]

24.«Acta núm. 4 del CIC», en *FFLC AE,* 345-01.

25. Abdón Mateos, *Continuidad y renovación del socialismo español (1954-1974),* Madrid, Pablo Iglesias, 1993, p. 15.

26. «Acta de la reunión conjunta del PSOE y de la UGT el 19 de julio de 1949», en *FFLC AE,* 247-03.

27. «Se debe de seguir, como hasta ahora, procurando no estorbar lo más mínimo la acción de quien se proponga derribar a Franco o minarle el terreno, sin hipotecar para ello el porvenir del PSOE y de la UGT» palabras de Trifón Gómez en, «Acta de la reunión conjunta del PSOE y de la UGT el 19 de julio de 1949», en *FFLC AE*, 247-03.

28. «Carta de Prieto a M. Albar fechada el 4 de julio de 1949», en *FPI, ALJA,* 419-41.

29. «Acta de la reunión conjunta del PSOE y de la UGT el 20 de julio de 1949», en *FFLC* 247-03.

30. *FFLC AE*, 248-01, Acta de la reunión conjunta del PSOE y de la UGT, el 24 abril de 1950.

31. *FFLC AE*, 248-01, Acta de la reunión de la CE de la UGT, el 24 abril de 1950.

32. «Lo que nosotros proponemos es esencialmente eso, el sentido de la coalición. En cuanto a las fórmulas se pueden ofrecer tantas como se quiera, pero lo esencial es el sentido de la coalición, para que en un momento dado podamos derribar a Franco» (Cesar Barona, en *Congresos del PSOE en el exilio*, vol. 1, p. 178).

33. «Los compañeros del interior, después de haber pagado algunos cº de la CE esas actividades yendo a la cárcel, han reconocido que, en efecto, nosotros aquí, por tener más libertad, por no estar coaccionados por la policía, por la facilidad de acción y, por qué no decirlo aquí por la personalidad de las personas que en nuestro nombre gestionan y discuten y están mejor situadas para poder discutir sin miedo a terminar en la cárcel, han acabado por reconocer que nuestra posición corresponde a nuestros acuerdos y a la interpretación de los ocho puntos y que desde el exterior se puede dirigir mejor la política del partido» (Rodolfo Llopis, *Congresos del PSOE en el exilio*, vol. 1, p. 184).

34. «Ni Prieto ni yo hemos olvidado que el mandato que nos diera nuestro tercer congreso tiene límites imposibles de franquear: a ningún precio podemos disponer de la voluntad del pueblo español, ni

Pero el control que tenían Prieto y Llopis sobre el partido no se puede trasladar a la dinámica del pacto y de la situación internacional. En otoño de 1950, la ONU elimina la recomendación de no mantener a sus embajadores en España. Esta situación lleva a Prieto (el líder que fomentó la estrategia transitoria y plebiscitaria dentro del PSOE) a dimitir, y a la ejecutiva de Toulouse a realizar un congreso extraordinario centrado en la cuestión política.

Llopis toma las riendas del partido y durante el congreso extraordinario consigue mantener la estrategia socialista en los parámetros anteriores, acentuando la neutralidad y la claridad del periodo transitorio al incorporar a la fórmula socialista la coletilla de una «situación transitoria sin signo institucional definido».[35] Con esto clarificaba aun más como se debía realizar el proceso transitorio y acentuaba la posición de firmeza de los socialistas frente a los monárquicos.[36]

Una vez finalizado el Congreso, la ejecutiva socialista reenvió estos acuerdos a Confederación Nacional de Fuerzas Monárquicas para ver si tenían algún reparo en este acuerdo, respondiendo éstos que lo aceptaban.[37] De esta forma Llopis conseguía renegociar los términos del acuerdo y mantener el pacto en condiciones adecuadas para el PSOE.

Pero después de unos meses tranquilos, en agosto de 1951 se reiniciaron simultáneamente las tensiones entre socialistas y monárquicos, y entre ejecutivos del interior y del exilio. La publicación de la carta que envió el pretendiente monárquico al general Franco en julio de ese mismo año, en donde se recordaba la adhesión de don Juan a la insurrección de 1936, y se ofrecía a negociar un acuerdo con el dictador para la restauración monárquica, ponía en peligro el pacto. Los socialistas pidieron explicaciones a los monárquicos, y éstos se lamentaron de que hubiesen salido a la luz pública estas declaraciones del pretendiente; anunciaron que el Comité Interior de Coordinación había renacido con representación de altos cargos militares y miembros socialistas; que la restauración monárquica será la transformación del estado que satisfaga a la oposición moderada al franquismo; y que al no solidarizarse don Juan con el totalitarismo, el movimiento monárquico se había convertido en el polo opositor.[38]

La respuesta de los socialistas a los monárquicos se canalizó a través del Comité de Enlace, donde el representante socialista comentó que estos documentos podrían ser tenidos en cuenta por las ejecutivas socialistas y poner en peligro la acción común con los monárquicos.[39] Seguidamente los ejecutivos de Toulouse pidieron explicaciones a sus compañeros de la Comisión del Interior sobre las razones por las que se había vuelto a crear el CIC, recordándoles que seguían subordinados al Comité de Enlace.

La crisis se acentuó cuando se comprobó que el consenso y la unidad dentro del partido en torno a la idea de transición y a la política de alianzas se resquebrajaban. La ejecutiva del interior respondió a Toulouse anunciándoles que había vuelto a los parámetros de 1950, participando en el CIC, y apostando y animando a una acción rápida a través del pretendiente bajo la condición de que el PSOE no se integrara en el futuro gobierno provisional dirigido por el monarca.[40] Por otra parte, la agrupación Socialista Española de México, dominada por Prieto, pidió, dada la carta de don Juan a Franco, la ruptura del pacto, la suspensión del

---

hipotecarla, por la sencilla razón de que no nos pertenece; como debemos preservar el decoro, la seriedad y la dignidad de nuestro partido, no aceptando por anticipado situaciones políticas, mientras no se planteen y se conozcan» (Trifón Gómez, *Congresos del PSOE en el exilio*, vol. 1, p. 196).

35. Santos Juliá, 1997, p. 324: «La habilidad de Llopis consistió en presentar su nueva fórmula como mero desarrollo de la anterior».

36. «Para evitar toda interpretación propia e interesada, remachamos bien que la situación provisional y transitoria que seguiría a la desaparición del régimen franquista». Carta de Rodolfo Llopis a la CE del interior, 25-VIII-51, en *FLLC AE*, 345-02.

37. Carta de Rodolfo Llopis a la CE del interior, 25-VIII-51, en *FLLC AE*, 345-02.

38. Carta de Rodolfo Llopis a la CE del interior, 25-VIII-51, en *FLLC AE*, 345-02. Acta de la CE de la UGT, 22-VIII-1951, en *FLLC AE*, 248-02.

39. Carta de Rodolfo Llopis a la CE del interior, 25-VIII-51 en *FLLC AE*, 345-02.

40. Acta de la reunión Conjunta de la UGT y PSOE, 15-X-1951, *FLLC AE*, 248-02.

Comité de Enlace y del CIC, al tiempo que exigía prescindir de los acuerdos de carácter permanente.[41]

En ese contexto, los ejecutivos de Toulouse estimaron que había que romper el acuerdo de forma gradual. Por un lado, ya no soportaban el doble juego de los monárquicos; y por otro, el pacto estaba generando diferencias de fondo con la ejecutiva del interior. Por ello suspendieron el comité de enlace y abrieron un espacio de diálogo con los ejecutivos del interior.[42]

Durante estas conversaciones de 1951 se pudo comprobar de nuevo las dos concepciones sobre el periodo de transición y la estrategia socialista que tenían cada una de las ejecutivas. La Comisión del Interior preconizaba un concepto de transición diferente, más posibilista, con una clara intención de acabar con el franquismo lo más rápidamente posible, y que cuestionaba el horizonte de expectativa del exilio. Mientras que para el exilio la expectativa era facilitar una transición donde el PSOE no se viera involucrado en la posibilidad de la restauración monárquica, y así mantener sus bases sociales; los del interior ponían el acento en que lo necesario, dada la situación psicológica de la oposición, era comprometerse de la forma más estrecha posible con todas las fuerzas antifranquistas de signo no totalitario y apoyar una operación lo más factible y cercana en el tiempo que se pudiera.[43] El horizonte de expectativa quedaba mediado mayormente por el espacio de experiencia, en la terminología de Koselleck.

De nuevo la detención de la ejecutiva del interior en marzo de 1952 rebajó la tensión para el congreso, que finalmente decidió terminar con el pacto con los monárquicos e iniciar una «cura de aislamiento» para superar la crisis interna provocada por el fallido acuerdo con los monárquicos.[44]

Conclusiones

La idea de transición promovida por el PSOE para cambiar de Régimen fue transformándose según el contexto de posibilidad (la situación internacional y la fortaleza del franquismo) existente. Esta definición de transición quedaba asociada a la estrategia socialista y a su política de alianzas, pero cada uno de estos tres elementos evidenciaron a lo largo del periodo sus propios límites.

Durante los años considerados, el objetivo político del PSOE fue ser el referente de la futura democracia en España. Para serlo, el partido consideraba que debía de preservar su imagen y sus vínculos con la clase obrera, lo que a su entender implicaba no legitimar ni la restauración monárquica ni la dictadura franquista. Por lo tanto, para el PSOE la idea de transición debía de enmarcarse dentro de los límites de su propia imagen y de sus vínculos con la clase obrera.

El trato con los monárquicos era una oportunidad, pero también una relación peligrosa. La actitud de los socialistas fue negociar una futura transición que no les involucrara en la restauración, y dejar de lado como acabar con Franco, puesto que había dos posibilidades factibles: el golpe de estado o que Franco traspasara el poder a un regente. Finalmente pudieron llegar a un acuerdo, pero este fue estéril y poco práctico, y acabó generando una grave crisis dentro del partido, dado que algunos de sus dirigentes transgredieron, aceptando la restauración monárquica, la imagen que deseaban dar de cara a la clase obrera.

Al final la solución que se dio a esta crisis fue quitar el poder a los ejecutivos del interior y proponer una «cura de aislamiento».

41. Gibaja Velásquez, 1995, pp. 453-454.
42. Acta de la reunión Conjunta de la UGT y PSOE, 15-X-1951, *FLLC AE*, 248-02
43. Reunión Conjunta de la UGT y del PSOE, 13-VI-52, *FFLC AE*, 248-03
44. Abdón Mateos, 1993, p. 16.



La constricción del espacio público: el concepto de «opinión pública» durante el franquismo

FRANCISCO SEVILLANO

RESUMEN. *A propósito del concepto de «opinión pública», en un tiempo cual el largo período de la dictadura franquista en España, se indaga en este trabajo acerca de su lugar en el imaginario político. No se trata de incidir en su manifestación como fenómeno sociopolítico en la realidad del espacio público, existente a modo de esfera institucional delimitada por el poder. La mirada del historiador escruta su misma conceptualización en un concreto momento histórico; su esencial construcción como realidad en el proceso de comunicación que es la propaganda política. En tal sentido se aborda la consideración de la opinión cual propia del «público» y a manera de «rumor», durante la inmediata posguerra en España, y su conocimiento analítico como «cultura política», ya desde mediados de la década de 1960.*
PALABRAS CLAVE: *España, siglo XX. Franquismo. Espacio público. Propaganda. Opinión. Rumor.*

Contra el público y el rumor

El considerar cómo la concepción de la opinión pública se establece mediante su uso en el «juego de lenguaje» que es el discurso propagandístico, dentro de una actividad o una forma de vida, asume la premisa de que la formación del concepto está condicionada hermenéuticamente por el lenguaje hablado.[1] La historia del concepto sigue un movimiento que rebasa el uso lingüístico ordinario y desliga la dirección semántica de las palabras de su empleo originario, ampliando o delimitando, comparando y distinguiendo.[2] Tal sucede adrede del uso de las palabras «público» y «rumor» en la inmediata posguerra en España; el examen de cómo se altera el sentido ordinario de estos términos muestra un «punto de fractura» en que se quiebra, en cierto modo, la relación entre palabra y concepto, reconvirtiéndose artificialmente la primera en un nuevo término conceptual.[3]

Desde el estallido del conflicto armado en España en el verano de 1936, la distinción categorial entre «amigo» y «enemigo» constituyó básicamente la estructura de significación que fundamentó y estableció los límites de la «cultura de guerra», legitimadora del «nuevo Estado»; valores, ideas y ritos que caracterizaron la representación de la identidad colectiva de la «España nacional» como comunidad política esencial frente a la anti-España.[4] Semejante diferenciación, entre «amigo» y «enemigo», es la distinción propiamente política, según afirmara Carl Schmitt, pues da a los actos y a los motivos humanos sentido político, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica; se trata de un criterio

1. Hans-Georg Gadamer, «La historia del concepto como filosofía» [1970], en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2004[6] (ed. or. en alemán del libro de 1986), p. 84.

2. *Ibídem*, p. 92.

3. *Ibídem*, pp. 92-93.

4. Véase Francisco Sevillano Calero, «La representación del enemigo en la propaganda escrita de la "España nacional"», *Cultura Escrita & Sociedad*, 6, 2008: 79-101 y, más ampliamente del mismo autor, *Rojos. La representación del enemigo en la guerra civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

autónomo —podría decirse que a modo de «categoría» básica—, que no deriva de ningún otro.[5] Cabe especificar, como hiciera C. Schmitt, que «el enemigo es, en sentido singularmente intenso, *existencialmente*, otro distinto, un extranjero, con el cual caben, en caso extremo, conflictos *existenciales*».[6]

En base a tal distinción, constitutiva de la «cultura de guerra» —que se prolongó en la posguerra—, palabras como las de «público» y «rumor» fueron redefinidas, en el sentido de desvelar al enemigo «interno», encubierto. El público —común en una sociedad del liberalismo superada por el «nuevo orden»— restaba sólo entre los «tópicos, espantapájaros y esperpentos» que ensuciaban la nueva luz y ahuyentaban las caricias del «nuevo estilo», según declamó el escritor falangista Samuel Ros en la columna «El público no existe», publicada en el diario *Arriba* el 8 de julio de 1939. En nombre del público —afirmó— se acostumbraba a disculpar todas las vergüenzas sociales, cuando los hombres se medían por su capacidad adquisitiva: «hombre de dos duros, de cinco, o de seis, o de veinte», añadiendo:

> El público es el fantoche sin rostro, ni estirpe, ni tumba conocida, en que viene a dar el cuerpo social establecido en democracia. Existe el público cuando no existe el individuo, porque dentro de la paradoja está el hueso de la verdad: el liberalismo es la negación de lo individual en el conjunto colectivo, a cambio de estrellarle al hombre el alma en el recinto de lo privado.

Pero el «público», masa anónima y confusa, había desaparecido en España, aunque a veces se le nombrara. Ahora, con el nuevo orden social nacional-sindicalista, los individuos habían sido reintegrados, como «pueblo», en el Estado, organizado corporativamente, de modo jerárquico, según su ocupación profesional al servicio de España:

> Lo que ayer fue público hoy es pueblo, y el pueblo no es masa anónima en donde cualquiera puede confundirse con dos duros en el bolsillo y un traje de moda comprado en un almacén. El pueblo no es masa confusa, sino sociedad en orden, desde las supremas magistraturas a los que desempeñan las más humildes tareas necesarias para la buena marcha social.
>
> El que ayer era público es hoy soldado, o falangista. Es un hombre con una profesión al servicio de España, obligado a mantenerlo con el decoro debido en todos los momentos de su vida.
>
> Hay quien cree que todos los remedios son de competencia del Estado; pero de nada sirven las funciones rectoras del Estado si el pueblo no le presta en todo momento constante ayuda en su misión. Y la primera ayuda debe prestarla cada uno al no permitir que su presencia sea en ningún lugar de público sino aquella que le corresponda por su rango, jerarquía o profesión. No es posible que en el futuro los humildes sean confundidos, en sus juicios o preferencias, por aquellos que, con obligación de mayores exigencias, animan, testifican con su presencia o su asistencia espectáculos, publicaciones o costumbres reprobables.

El estallido de la guerra en Europa exacerbó la advertencia contra la amenaza del enemigo, que permanecía encubierto, murmurando entre la población. En particular, la inquina liberal era denunciada en el artículo «Frente a los intelectuales», publicado en las páginas del periódico *Arriba* el 1 de septiembre por el escritor Guillén Salaya —viejo anarcosindicalista, uno de los fundadores de la CONS próximo a Ramiro Ledesma Ramos. Había que oponerse al espíritu liberal, tachado por ser «de murmuración cobarde, de adulación a la masa, de servidumbre a la bestia». Pues si el marxismo era el peor enemigo declarado, el liberalismo era el mayor enemigo encubierto, por su infiltración:

> El hombre liberal, burgués o intelectual, se filtrará entre nuestras líneas de combate, acampará en nuestras tiendas imperiales, con el arte sinuoso de sus maneras finas, de su vivir

5. Carl Schmitt, «El concepto de lo político» [1927¹, 1933³], en *Estudios políticos*, ed. y trad. de Francisco Javier Conde, Madrid, Cultura Española, 1941, p. 111.

6. *Ibídem*, p. 112.

epicúreo y de su repugnancia por el marxismo (la gran tragedia grotesca del liberal, del burgués o intelectual, es que aborrece el marxismo, pero le teme y le atrae, como un padre a un hijo demasiado díscolo).

Frente al marxismo, la consigna es clara y terminante: «Cuando el lobezno comunista aparezca, se afina la puntería y... adelante, hasta el fin». Pero frente a los intelectuales, burgueses y liberales, la consigna ha de ser más aguda y la vigilancia más despierta y profunda, ya que el intelectual corroe con el veneno de su ingenio, siempre malévolo, y con los desplantes lacrimosos de su egoísmo, siempre individualista y antisocial, cuanto está en su derredor. Por esto la consigna será: frente al veneno de su crítica, la llama encendida de nuestra fe, de nuestra disciplina militar y de nuestro amor al Caudillo. Y el trato «mano militar» cuando la crítica trate de emponzoñar algún sector de opinión. Y el exterminio rápido, violento, del microbio liberalicida allí donde se encuentre. Aunque a veces se halle, no ya en nuestras tiendas de campaña, sino soterrado en nuestro propio corazón.

Dos días después, el 3 de septiembre, era declarada la guerra a Alemania por Gran Bretaña y Francia. La excitación de ciertos sectores de sensibilidad política en España, ante los acontecimientos que fueron sucediéndose, hizo que la murmuración insidiosa fuese denunciada reiteradamente, como apuntó en sucesivos artículos el padre agustino Félix García, colaborador del diario falangista *Arriba*. En su artículo «¡Alerta con la mediocridad!», aparecido el 22 de septiembre, afirmó que todo cuanto en España había alcanzado cimas de superación y supervivencia se había conseguido en nombre de la unidad de espíritu y de acción. En cambio, toda escisión o herejía había brotado de la discordia y de la agresividad. Por consiguiente, urgía aislar todo germen de discordia, realizando «una gran cruzada de concordia entre todos aquellos que han luchado por una misma fe, que van vinculados a una misma tradición y que han sido impulsados al sacrificio por un mismo amor», pues con frecuencia se empleaba más ímpetu y se encrespaba más la discordia cuando se trataba de combatir o anular a aquel de quien separaban minúsculas diferencias o livianos prejuicios que cuando había que preservar la fe y las ideas ante el adversario que «insidiosamente trata de dividir, de sembrar sospechas y animadversiones en torno a aquellos que mejor saben y pueden trabajar en la viña del Señor, para que la viña quede, sin el laboreo de los mejores, a merced del gran sembrador de cizañas y reticencias». Éste no era otro más que el mediocre, que andaba murmurando, recelando, lo que servía a la discordia y la confusión:

El hombre mediocre tiene odio al talento y aborrece la claridad, opera en la sombra y es maestro en el arte de la insidia y del laberinto. Hace de las conductas más radiantes y de los propósitos más generosos de los demás una maraña, para buscarles ha seguido una apariencia delictiva. El mediocre tiene el talento negativo, que emplea con insistente industria para la demolición y la intriga. Rehuye colaboraciones y servicios, no concibe nada en grande, no abriga anhelos de perfección. No quiere más que un campo abonado para el imperio sin trabas de la mediocridad. De ahí que no repare en medios cuando precisa anular a los mejor dotados y que se alíe, sin repugnancia, para la consecución de sus malas artes, con los servidores del odio y con los amasadores de tinieblas, es decir, con los artífices de la discordia.

En el momento en que se trate de emprender una obra de envergadura o una empresa de restauración y de reforma ante lo caduco y lo mezquino, se tendrá en pavorosa actividad a la gran masa de mediocres, que prosperan prodigiosamente a la sombra de la rutina y la confusión. El gran peligro para toda tentativa de altura no es el adversario que está enfrente, sino el mediocre que tenemos al lado, que simula coincidencias y afinidades, y va amasando en las sombras resentimientos y discordias, por reacción, ante los éxitos y propósitos de renovación de los que trabajan con el alma abierta en la gran heredad del espíritu.

Unas fechas después se publicó la columna «Alerta contra la insidia» en primera plana también del periódico *Arriba*, de 29 de septiembre. Las gentes enredadoras —se advertía— intentaban el desprestigio de los mejores, utilizando dos tópicos: reacción y masonería. El editorial de prensa comentaba al respecto que: «Hombres de vida intachable, con un profundo sentido de

España, resultan ahora tenebrosos masones o contaminados de no se sabe qué fuerzas ocultas que ponen en peligro la seguridad del Estado». En la columna se llamaba «fariseos» a tales calumniadores, calificándolos como «hombres de medro, que en las horas heroicas no supieron crecer en virtud», no cabiendo más que el desdén hacia ellos, además de las oportunas sanciones.

En otra colaboración, «Alerta contra la hipocresía», aparecida en el mismo matutino falangista el 2 de diciembre, el padre Félix García insistía en prevenir contra quienes difundían rumores. En épocas conmovidas por un afán de restauración y reforma, siempre surgen —escribía este columnista— los hipócritas y los fariseos, que caracterizaba como «los enemigos de la luz, que navegan siempre a merced del río revuelto y gustan de la complicación, de la sombra y del clandestinaje». Enemigo encubierto contra el que había que montar vigilancia y no dejarse sorprender en la buena fe, pues: «Uno de los enemigos más arteros y enmarañados con que habréis de tropezar serán el hipócrita y el fariseo, que suelen ser una misma cosa». No adoptarían nunca, para conseguir sus turbios propósitos, apariencias guerreras ni actitudes de oposición o controversia, pues el peligro mayor del hipócrita y el fariseo es que, de momento, se enmascaran, siendo la simulación su arte máximo. De este modo, eran el mejor vehículo de derrotismos, disconformidades, recelos e incomprensiones:

> Localizad al hipócrita y al fariseo, que se infiltran en todos los puestos, y daréis con el virus morboso del pesimismo, de la murmuración y del descontento. Temed su adulación y el arrullo de su lisonja. Y temedle más si se reviste con piel de cordero y adopta la actitud blanda del varón pío, porque es cuando lleva más veneno en la lengua y en la entraña.
>
> Cuando hipócritas y fariseos se sindican ponen en peligro y esterilizan los esfuerzos más generosos de los que luchan por el triunfo de la justicia y de la paz.

Si la hipocresía velaba al enemigo, su tibieza le desvelaba; tibieza que se caracteriza esencialmente por la incapacidad de reacción, la anemia de la voluntad, la abulia moral, según señalara el P. Félix García en otro artículo en el diario *Arriba*, que se publicó con el título «Alerta con los tibios» el 13 de febrero de 1940. Había una tibieza ciudadana, una modorra civil, que creaba un ambiente de apatía, de descontento, cada vez mayor:

> Los tibios e indiferentes en todo lo que respecta a la vida pública, tan numerosos y renitentes, son los que crean esa atmósfera de descontento, de laxitud, de tiniebla húmeda, que va ganando como una marea turbia a esa masa informe y gelatinosa de los necios y de los fracasados, que, a veces, llegan a constituir una plaga pública.

Éstos —tibios, vagos, descontentos, fracasados— constituían una plaga que había que atacar no sólo con autoridad, sino también llevando el sentido común a la masa de la población, pues servía de vehículo a semejante turba de maleantes «que vive de la esperanza en el fracaso y del usufructo del chisme y de la murmuración».

Así, rasgos del enemigo «interno» eran la simulación, la tibieza y la murmuración, contra la que había que seguir alerta, como volvió a advertir el padre Félix García nuevamente en las páginas de *Arriba* unas fechas después, el 29 de febrero. La murmuración —escribía— era el arma de quienes padecen un complejo de inferioridad, la supuración del resentimiento:

> La murmuración, por lo general, es un desahogo de la impotencia; es un desquite del despecho; es el utensilio de la malignidad; la manotada de sombra que las almas negadas ponen sobre todo lo que se yergue y cumbrea con señeras decisiones ante la vida.
>
> La murmuración es reptadora; vive del *se dice*, del *parece ser*, del *me consta*, del *lo sé de buena tinta*, de esa serie de frases necias en que se apoyan fábulas, susurros y falsedades, que sirven de tema de escándalo o de regodeo malsano a la maliciosa credulidad de quienes tienen de barbecho el sentido común.
>
> La murmuración tiende su malla apretada de reticencias, de noticias a medias, de insidias y rumores; compone falsedades e introduce desfiguraciones; distribuye referencias amañadas y coloca el chisme y el infundio entre la gran masa de necios que viven de la noticia del

día y esperan con torcida complacencia la alusión venenosa, la frase maligna que de derribe una reputación o hiera, envenenada, una conducta.

Más alarmante era la credulidad de esa «masa», calificada como «necia»; considerada «incapaz de un raciocinio, fácil al escándalo farisaico, propicia a acoger y difundir toda versión peyorativa y calumniosa»; que no vivía «más que de acumular torpezas y deshonestidades en torno de las personas que gozan de un prestigio». Y el columnista apostillaba a sus propias palabras:

> Esta masa incapaz y estólida tiene una credulidad morbosa para acoger y difundir cualquier noticia o rumor corrosivos. Cuanto más bajo es el nivel ético y discursivo de la grey que vegeta, y habla, y piensa por boca de ganso, mejor prende la grama de la murmuración y de la maledicencia. Se forja el chisme, la noticia escandalosa, en el fondo ruin del despechado, y, al momento, la masa necia la acoge y difunde como un reguero de escándalo y de veneno. Basta con que se diga *que dicen*, para que el infundio, sin respetar nada, logre aclimatación. Las vidas más honestas son arrastradas en oleajes de maledicencia por el impulso de la murmuración y del chisme.
>
> Y ved que cuanto más vil y grosera es la trama, mejor es acogida en el alma pantanosa de esas gentes anodinas que sirven de vehículo a todos los infundios y necedades. ¡Qué despreciable este vulgo áptero y ruin, hecho sólo para conseguir bajezas!
>
> Y entre este vulgo, hay gran parte de gentes que se dicen honradas, pero que no saben reaccionar virilmente cuando llega el susurrón maléfico y untuoso con el consabido *¿no sabes...?, ¡qué cosas pasan!..., ¡es escandaloso!*

Cual propia de la muchedumbre, la vorágine de la opinión pública era tachada como problema en un artículo publicado en el periódico *ABC* el 25 de febrero de ese año 1940:

> La opinión pública avanza. Avanza por días, de la manera más disparatada y más cruel al mismo tiempo. La gente charla, clama, opina sin descanso contra toda posible limitación superior. Y no se da cuenta que ella misma, en su irresponsable actitud, se coloca más grillos y cadenas, porque la angustia inconsciente que oprime su ser la dispara hacia «un no saber lo que quiere», porque está fuera de toda veneración. Esta es la esencia del desconcierto.

Por ello, la misión de los «hombres superiores» debía empezar por construir «a la masa desarticulada» la osamenta que la concretase, pues:

> El hombre actual, por sí solo, no tiene valor para mirarse a sí mismo. Pasa a diario por las cosas que le rodean con una rapidez inconsciente que no debe hacer mella en el espíritu sereno de los hombres rectores. El problema en la masa no es de maldad, sino de debilidad. Debilidad colectiva, formada por un mundo que se desenvuelve sin tener de la realidad más conocimiento que el del puro momento que le arrebata materialmente.

El fenómeno de la opinión pública debía conformarse mediante la creación propagandística de una cultura popular por una minoría rectora. Precisamente, el interés de la administración franquista y de los órganos del partido único, FET y de las JONS, por conocer el ambiente político cotidiano, el estado de opinión «latente», llevó a realizar las primeas encuestas a principios de la década de 1940, así como a informar de los rumores que circulaban entre la población. Conforme a la política de información del «nuevo Estado», se pretendía hacer más eficaz el mensaje de los medios de comunicación, sobre todo la prensa y la radio, dirigiendo y orientando la propaganda también como procedimiento esencial de la censura.[7]

---

7. Véase Francisco Sevillano Calero, «Notas para el estudio de la opinión en España durante el franquismo», *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 90, 2000: 229-244. Sobre los avatares de la opinión popular a lo largo de la dictadura, véase, del mismo autor, *Ecos de papel. La opinión de los españoles en la época de Franco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Sobre la cultura política en España

La constricción del espacio público sucede reduciendo, así también, su campo semántico; alterando la significación de las palabras que se refieren a ese mismo orden de la realidad en una estructura de conceptos contrarios, asimétricos, que discriminan a los excluidos.[8] Una figura fundamental, de conceptos contrarios asimétricos, en la que se basa el uso lingüístico de la política.[9] A través del uso político del lenguaje se manifiestan las estructuras propias, y también comunes, de semejantes antítesis. Porque la estructura de los conceptos contrarios no depende sólo de las palabras con las que se forman los conceptos asimétricos. Éstas, las palabras, son intercambiables, mientras puede mantenerse una estructura simétrica de argumentación, es decir, el modo como son negadas las posiciones contrarias en cada caso.[10]

Sólo la ruptura de la disyunción de esta argumentación *a contrariis* permite redefinir el sentido de una palabra. Tal ocurre con la noción de «cultura política» en relación con las actitudes y las opiniones; un concepto que irrumpió en el panorama de la sociología en España a partir de la década de 1960. La creciente relevancia del concepto de «cultura política» en la investigación sociológica hizo que se publicara, en 1970, la traducción al español de la obra de Gabriel A. Almond y Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, editada originalmente en 1963.[11] El objeto del libro era declarado por sus autores en los siguientes términos: «Este es un estudio sobre la cultura política de la democracia y de las estructuras y procesos sociales que la sostienen».[12] Un propósito que, desde finales de la década de 1950 en Estados Unidos, formaba parte del proyecto de la sociología política para distinguirse de la ciencia política a través de la atención a las condiciones sociales de la democracia y, más ampliamente, mediante el análisis de la política en su contexto social. El término cultura política se refiere «a orientaciones específicamente políticas, posturas relativas al sistema político y sus diferentes elementos, así como actitudes con relación al rol de uno mismo dentro de dicho sistema»,[13] que son diferenciadas analíticamente de otras orientaciones psicológicas para descubrir las relaciones entre actitudes políticas y no políticas y modelos de desarrollo. La cultura política constituye el lazo de unión entre la micro y la macropolítica, permitiendo articular la psicología política con la realización del sistema político.[14] De este modo, la relación entre la cultura y las estructuras políticas se consideraba uno de los aspectos más significativos del problema de la estabilidad y la evolución políticas, puntualizando Almond y Verba que: «Más que asumir la congruencia, debemos discernir la extensión y el carácter de esa congruencia o incongruencia, y las tendencias en el desarrollo cultural y estructural políticos, que puedan afectar al "acoplamiento" entre cultura y estructura».[15]

La pregunta era si existe una cultura política democrática, una pauta de actitudes políticas que fomente la estabilidad democrática.[16] El desarrollo de un gobierno democrático estable y eficaz dependería de algo más que las estructuras de gobierno y la política, funda-

---

8. Véase Reinhart Koselleck, «Sobre la semántica histórica-política de los conceptos contrarios asimétricos», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 (ed. or. en alemán de 1979), pp. 205-206.

9. *Ibídem*, p. 207.

10. *Ibídem*, p. 209.

11. *La cultura cívica. Estudio sobre la participación política democrática en cinco naciones*, Madrid, Euramérica, 1970 (la edición original en inglés fue publicada en Princeton University Press). La traducción fue realizada por la colección FOESSA, serie Estudios. No obstante, hay que citar la publicación en español del artículo de Verba, Sidney, «El estudio de la ciencia política desde la cultura política», *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 138, 1964: 5-52.

12. A. Gabrie, Almond y Sidney Verba, *op. cit.*, p. 19.

13. *Ibídem*, p. 30.

14. *Ibídem*, pp. 50-51.

15. *Ibídem*, p. 51.

16. *Ibídem*, p. 529.

mentándose en las orientaciones de la gente respecto al proceso político, o lo que es lo mismo, en la cultura política.[17] En particular, la «cultura cívica» se define como «una cultura política de participación en la que son congruentes la cultura y la estructura política».[18] En último término se asume que las orientaciones de la cultura cívica están determinadas por el avance de la modernización, concepto que surge estrechamente vinculado a las categorías del estructural-funcionalismo, siendo la variable independiente que explica la relación entre cultura y política, puesto que «cualquier aproximación a la modernización guarda en su interior algunas de las semillas de la cultura cívica».[19]

En España, el empleo del concepto de «cultura política» adquirió un valor particular en relación con la persistencia de la dictadura franquista, pues mediante su reaplicación al caso español tratábase de analizar el factor interviniente entre la modernización socioeconómica que estaba produciéndose y la posibilidad de realización de una estructura política democrática en un futuro más o menos próximo. Un interés que coincidió con la preocupación por desentrañar la naturaleza del franquismo como categoría en la tipología general de los sistemas políticos existentes, sobre todo con objeto de analizar la realidad del poder en un plausible contexto de cambio político. Este es el caso del debate suscitado por la categorización del franquismo como un tipo ideal de «régimen autoritario», según la definición que propusiera J.J. Linz en 1964.[20] De esta manera, la recepción del término «cultura política» se insertó en una red conceptual, una configuración relacional de conceptos entre las ciencias sociales, que habría de permitir la explicación de las peculiaridades sociopolíticas de España en el proceso general de modernización que había ocurrido con las sucesivas oleadas democratizadoras en un mundo articulado bipolarmente entre capitalismo y comunismo.

En particular, el sociólogo Amando de Miguel utilizó el concepto de «cultura política» en el análisis del grado de participación política de la juventud en España. Un trabajo que hizo a partir de los datos obtenidos en la «Encuesta sobre los Presupuestos Mentales de la Juventud», que fue realizada por la Delegación Nacional de Juventudes en 1960 a partir del cuestionario que Almond y Verba estaban utilizando para su estudio en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Italia y México.[21] En su análisis de las actitudes de la juventud española, A. de Miguel calificaba las actitudes políticas básicas de la mayoría de la población en España como propias de una «cultura apática-alienada» (que mostraba mayores índices de potencial autoritario), si bien puntualizaba que estas actitudes de apatía y alienación no aparecían distribuidas uniformemente en todos los sectores de la juventud; se daba la paradoja de que, a través de diversos medios de socialización no democráticos, un cierto número de jóvenes mostraba un mayor grado de interés político y una actitud de participación cívica. En la conclusión, Amando de Miguel observaba que «en conjunto el clima de alienación

17. *Ibídem*, p. 555.

18. *Ibídem*, p. 49.

19. *Ibídem*, p. 563.

20. Juan J. Linz, «An Authoritarian Regime: Spain», en E. Allardt y Y. Littunen (eds.), *Cleavages, Ideologies and Party Systems*. Helsinki, Westermack Society, 1964 (edición en español: «Una teoría del régimen autoritario. El caso de España», en Fraga Iribarne, Manuel; Velarde Fuentes, Juan y Campo, Salustiano del (dirs.), *La España de los años 70*. Madrid, Editorial Moneda y Crédito, 1974, vol. III, t. 1, pp. 1.467-1.531). Esta teoría fue desarrollada posteriormente por el mismo autor en «*Totalitarian and Authoritariam Regimes*», en F. Greenstein, y N. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science*. Reading, Mass., Addison Wesley, 1975, vol. 3, pp. 175-412. Además de la bibliografía citada, véase del mismo autor, «Una interpretación de los regímenes autoritarios», *Papers. Revista de Sociología*, 8, 1978: 11-26.

21. Se trata de la serie de artículos: «Estructura social y juventud española. Estratificación económica. Participación en la renta y en el consumo», *Revista del Instituto de la Juventud*, 0, 1965: 19-45; «Estructura social y juventud española. Normas institucionales», *Revista del Instituto de la Juventud*, 1, 1965: 111-144; «Estructura social y juventud española. El modelo de la cultura política», *Revista del Instituto de la Juventud*, 3, 1966: 81-106; «Estructura social y juventud española: impacto político e interés por la política», *Revista del Instituto de la Juventud*, 5 1966: 63-81; «Estructura social y juventud española: participación política», *Revista del Instituto de la Juventud*, 6, 1966: 15-37.

y apatía es muy superior a lo que el desarrollo económico haría esperar y que en este clima influye no sólo la estructura de las extremas diferencias de clase o regionales, sino la escasa incorporación de los sectores más atrasados a la "cultura cívica" debida en parte a la falta de legitimidad de muchas instituciones»; de modo que la cuestión era en qué medida podía mantenerse un sistema apoyado fundamentalmente en una enorme masa neutra cuyas actitudes podían acabar rebelándose contra el régimen político.[22]

Este mismo sociólogo insistió en el interés de llevar a la práctica el estudio de la realidad política española mediante un adecuado sistema de indicadores sociales que apuntara las creencias individuales, señalando:

> Nuestro enfoque va a ser el de plantear un sistema de indicadores que dibujen las actitudes básicas, iniciales, en torno a la idea que los españoles tienen de la política y los políticos, la acción del Estado, la participación cívica y política, las preferencias políticas y la vida asociativa. A todo este conjunto la moderna teoría política lo denomina «cultura política». Este esquema permite trazar las coordenadas básicas sobre las que se asienta cualquier sistema político, entendiendo que hay un esquema evolutivo desde aquellos sistemas en que los ciudadanos son más bien «súbditos» a aquellos otros en que participan responsablemente de las tareas políticas comunes (la «cultura cívica»). El esquema se debe fundamentalmente a la influyente obra de Almond y Verba, que ha sido reaplicada recientemente en España.[23]

El empleo de este esquema conceptual en sucesivos análisis empíricos sirvió para corroborar las marcadas diferencias socioculturales en relación con las orientaciones de participación política. Consecuentemente, y a excepción de lo que había sucedido con los valores y la movilización de sectores concretos, la relación entre desarrollo socioeconómico y modernización política sirvió, a principios de la década de 1970, para destacar la contradicción que existía entre el importante crecimiento económico y la movilidad social ocurridos en España a lo largo del decenio anterior y la no modernización del sistema político en un sentido democrático.

Pero aun con la reaplicación del concepto de «cultura política» en España, las encuestas políticas publicadas fueron escasas; una situación que intentó paliar en alguna medida la Fundación para el Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, FOESSA a través de la elaboración de sucesivos informes. Resulta clarificador de aquella situación el que el capítulo titulado «Vida política y asociativa», del *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*, quedase inédito al ser prohibido por la censura.[24] En las primeras líneas de tal capítulo, su principal responsable, el sociólogo A. de Miguel, reconocía lo procedente de las críticas que se habían hecho en su día al primer informe publicado en 1966 por prescindir del tema del poder político en el diagnóstico de la situación social española. Este sociólogo justificaba con varias razones por qué no se estudió entonces: la naturaleza compleja del propio tema del poder político, la ausencia de libertad política para encararse con ciertos aspectos del mismo, la especial metodología que se requería, el hecho de que no se dispusieran de monografías abundantes sobre tales cuestiones y la misma situación de apatía política general que hacía muy difícil desentrañar las corrientes políticas a veces subterráneas. Transcurridos unos años, destacaba que las circunstancias habían cambiado algo, pero no lo suficiente como para que pudiera verse cumplido el deseo de comprender la realidad del poder político en España.

No obstante, Amando de Miguel afirmaba, en el mencionado capítulo de aquel segundo informe de la Fundación FOESSA, que lo primero que había que anticipar sobre la cultura

22. Amando de Miguel, «Estructura social y juventud española: participación política»..., pp. 36-37.

23. Amando de Miguel, «Primer estudio», en *Tres estudios para un sistema de indicadores sociales*, Madrid, Euramérica, 1967, p. 82.

24. Tal capítulo, difundido mediante su reproducción a ciclostil, ha sido publicado por el propio Amando de Miguel en su obra *El final del franquismo: testimonio personal*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2003.

política española era que «todos los intentos formales de modernizarla, de hacerla más *participante*, se estrellan contra la propia definición formal del sistema que restringe al máximo la arena política, despolitiza todo cuanto puede», añadiendo: «Esta despolitización ha conseguido que el contenido de los discursos, debates, declaraciones públicas, campañas electorales, noticias políticas, se reduzcan a un mínimo. Oficialmente se ha conseguido silenciar la vida política pensando quizá que con esto se consigue una mayor eficacia y paz social. Es posible. No se ha conseguido del todo el contener la extrema politización de ciertas minorías y medios de expresión, resultando de la combinación de ambas situaciones un conjunto asaz peculiar».[25] Así, la pregunta a contestar era cómo es que no casaba el éxito económico ocurrido en España con una situación política más participativa.

Sólo a partir de 1975, diversas publicaciones pudieron abordar sin cortapisas las tendencias de las orientaciones hacia la política en la sociedad española. La perspectiva empírica aplicada no sólo corroboró la ausencia de un interés general por la política, sino también la paulatina emergencia de una subcultura política de ideas moderadas y tolerantes, concentrada en la población urbana, de clase media y media alta, menor de cuarenta años y mayor entre los hombres que entre las mujeres, lo que permitía concluir que: «Esta sería la llamada "tercera generación" integrada por los que no sólo no hicieron la guerra sino que ni siquiera habían nacido en el año 1936».[26] Las actitudes mayoritarias de los españoles en la última etapa del franquismo eran resumidas señalando que:

> La revisión más elemental de las actitudes políticas de estos años trae a primer plano la existencia de un inmenso vacío. Los datos revelan en el español medio un alto índice de apoliticidad, no ya en la carencia de actitudes políticas articuladas, sino más aún en la verificación de una considerable ignorancia. Todo parece indicar como si la cultura política constituyera un nivel de articulación de actitudes menos inmediato y central, más periférico que el de las actitudes hacia formas de vida o de existencia [...] En cualquier caso, más que la «mayoría silenciosa» procede tal vez hablar de una «mayoría ausente».[27]

Esta situación era explicada como resultado de la «adaptabilidad» a la dictadura, señalándose la importancia de los factores políticos, pues desde el punto de vista de su «competencia política», es decir, de la visión de sus posibilidades efectivas de participación en los asuntos políticos, la gran mayoría de los españoles consideraba que tenía poca o ninguna influencia, al tiempo que el régimen jurídico de sanciones y recompensas definido desde el poder «desaconsejaba» las actitudes opuestas e «inspiraba» actitudes de pasividad y acatamiento.[28] Así, se concluía que no había una cultura política en sentido estricto durante el franquismo, sino que existían dos culturas políticas minoritarias (una de «identificación» y otra de «alienación») junto a la gran mayoría apática,[29] cuando no se precisaba que, en su conjunto, se trataba de una cultura política «sistemáticamente mixta».[30] No obstante, se estaba produciendo un lento proceso de cambio en las actitudes políticas, como se mostraba en el capítulo dedicado a la sociología política en los *Estudios* de la Fundación FOESSA de 1975, pues las demandas en el plano de las libertades públicas resultaban más elevadas que los apoyos al régimen, según la terminología de la teoría sistémica, alcanzando aproximada-

25. Estas citas proceden de un ejemplar reproducido a ciclostil del capítulo en cuestión del mencionado *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*. No obstante no ser publicado finalmente, tal capítulo aparecía incluido en el índice general de ese informe, editado ese año por Euramérica en Madrid.

26. Rafael López Pintor y Ricardo Buceta, *Los españoles de los años 70. Una versión sociológica*, Madrid, Tecnos, 1975, p. 106.

27. Antonio López Pina y Eduardo Aranguren, *La cultura política en la España de Franco*, Madrid, Taurus, 1976, p. 63.

28. *Ibídem*, pp. 68-71 y 201.

29. *Ibídem*, pp. 140 y ss.

30. Juan Díez Nicolás, *Los españoles y la opinión pública*, Madrid, Editora Nacional, 1976, pp. 255-256.

mente al 60 % de los españoles, de modo que «el equilibrio entre sistema social y político se ha alterado y los cambios producidos en el primero están demandando el replanteamiento de unas bases de equilibrio».[31]

Conclusión

A tenor del discurso propagado por la prensa en el contexto de la posguerra en España, ocurrió un «punto de fractura» en el sentido de palabras cual «público» y «rumor» en un ambiente de expectación por la suerte del «nuevo Estado» tras el estallido del conflicto bélico en Europa. Una alteración del sentido de tales conceptos que se operó a partir de la *subsunción* de su empleo en una trama de significación más amplia, en un contexto interpretativo básicamente compuesto a partir de la oposición entre «amigo» y «enemigo»; partícipes de tal sentido más general se establece, en segundo término, una *nivelación* de conceptos al igualar sus significados: el «público» y el «rumor» son reducidos a sujeto y predicado propios de la «masa». De este modo, se adopta otra forma de denominar a la opinión mediante la *inversión* de la significación de la palabra, trastornando el orden de sus significados para constituir, como principal, uno de ellos hasta entonces secundario.[32] Un proceso que establece, así, una coordinación desigual, asimétrica, entre tales conceptos y el de «unidad», imbuido de la idea de jerarquía.

La rehabilitación de la idea de libertad individual, de su manifestación en el espacio público de opinión, ocurrió con la aplicación del concepto de cultura política en el lenguaje científico, de su reaplicación a propósito de la realidad sociológica en España. Pero más allá de estos datos analíticos de la cultura política en la sociedad española desde mediados de la década de 1960, la asunción de la tal noción como objeto de estudio conlleva que el historiador atienda, además, al sentido de cada concepto en su contexto —rompiendo con la esencial argumentación disyuntiva entre amigo y enemigo— y, más precisamente, respecto al devenir del tiempo histórico. La observación de tal noción por el historiador está unida de manera inextricable al empleo de ciertas categorías formales de conocimiento, sobre todo acerca de la posibilidad del cambio histórico: es el caso de la contemplación del concepto de «cultura política» a través de la categoría de «horizonte de expectativa», es decir, de la posibilidad de un sistema democrático en España en un futuro hecho presente mediante «lo que se espera». Esta manera de comprender más ampliamente el sentido de la noción de «cultura política» está unida a los presupuestos de la historia de los conceptos, que mide e investiga la diferencia o convergencia entre conceptos antiguos y categorías actuales de conocimiento, siendo una propedéutica para una teoría científica de la historia.[33]

31. Fundación FOESSA, *Estudios sociológicos sobre la situación social de España 1975*, Madrid, Euroamérica, 1977, p. 1.319.

32. La idea de que las luchas a propósito de las palabras tratan de invertir, en los conflictos políticos y religiosos, su sentido fundamental es apuntada por Pierre Bourdieu, «Lectura, lectores, letrados, literatura» [1981], en *Cosas dichas*, Barcelona, Paidós, 1996 (ed. or. en francés de 1987), p. 118.

33. Reinhart Koselleck, «“Espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”, dos categorías históricas», en *Futuro pasado…*, p. 334.

c o l a b o r a d o r e s

■ FRANCISCO JAVIER CASPISTEGUI. Profesor agregado de Historia contemporánea en la Universidad de Navarra. Ha editado, con A. Ferrary, *Rusia entre dos Revoluciones, 1917-1991* (Pamplona, 1994); con I. Olábarri, *La «nueva» historia cultural* (Madrid, 1996) y *The strength of history at the doors of the new millennium* (Pamplona, 2005); con V. Vázquez de Prada e I. Olábarri, *Para comprender el cambio social* (Pamplona, 1997), y *En la encrucijada de la ciencia histórica hoy* (Pamplona, 1998). Con J.K. Walton, *Guerras danzadas. Fútbol e identidades locales y regionales en Europa* (Pamplona, 2001); con M. Mar Larraza, *Modernización, desarrollo económico y transformación social en el País Vasco y Navarra* (Pamplona, 2003); con C. Erro, *De agrícola a industrial. Navarra 1939-2001* (Pamplona, 2005); y con I. Izuzquiza, el libro de José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico* (Pamplona, 2007). Ha escrito *El naufragio de las ortodoxias. El carlismo 1962-1977* (Pamplona, 1997) y, con P. Larraz y J. Ansorena, *Aventuras de un gentleman en la tercera carlistada* (Pamplona, 2007).

■ FRANÇOIS DOSSE. Historiador y profesor de universidad, enseña en el IUFM de Créteil y en el Instituto de Estudios Políticos de París. Investigador asociado al *Institut d'histoire du temps présent* y al *Centre d'histoire culturelle des sociétés contemporaines* de la universidad Saint-Quentin-en-Yvelines**.** Autor de *L'histoire en miettes*, La Découverte, 1987; *Histoire du structuralisme*, *Le champ du signe*, tome 1, La Découverte, 1991 y *Le chant du cygne*, tome 2, La Découverte, 1992; *L'Instant éclaté*, Aubier, 1994; *L'Empire du sens*, La Découverte, 1995; *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*, La Découverte, 1997; *L'Histoire*, Hatier, 1999; *Les courants historiques en France aux 19e et 20e siècles*, avec Christian Delacroix et Patrick Garcia, Armand Colin, coll. «U», 1999; *L'Histoire*, Armand Colin, coll. «Cursus», 2000; *Michel de Certeau, chemins d'histoire*, avec Christian Delacroix, Patrick Garcia, Michel Trebitsch, Complexe, 2002; *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, La Découverte, 2002; *La marche des idées, histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, La Découverte, 2003; *Le pari biographique. Ecrire une vie*, La Découverte, 2005; *Paul Ricoeur, Michel de Certeau, entre le dire et le faire*, L'Herne, 2006; *Paul Ricoeur et les sciences humaines*, dir. avec Christian Delacroix et Patrick Garcia, La Découverte, 2007; *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, 2007.

■ JAVIER FERNÁNDEZ SEBASTIÁN es catedrático de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos en la Universidad del País Vasco (Bilbao). En los últimos años ha sido *fellow* y profesor invitado en distintas universidades y centros de investigación de España, Francia, Alemania y Reino Unido. Miembro del Consejo de Redacción y del Consejo Científico de numerosas revistas especializadas, nacionales y extranjeras. Sus últimos libros publicados son *L'avènement de l'opinion publique. Europe et Amérique XVIIIe-XIXe siècles* (ed. con Joëlle Chassin, París, L'Harmattan, 2004) y *Diccionario político y social del siglo XX español* (Madrid, Alianza Editorial, 2008), en colaboración con Juan Francisco Fuentes. En la actualidad dirige un amplio proyecto internacional en historia conceptual comparada del mundo iberoamericano (*Iberconceptos*), prepara la próxima publicación del primer tomo de un *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos en la era de las revoluciones, 1750-1850* (CEPC), así como la edición de dos volúmenes colectivos: *La Aurora de la Libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano* y *Politics, Time and Conceptual History*.

■ LUIS FERNÁNDEZ TORRES es doctorando en el departamento de Derecho Constitucional e Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos de la Universidad

del País Vasco (UPV). Es licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid (UCM), universidad en la que también realizó el Máster en Traducción Alemán-Español. Cursó estudios en Historia Antigua y Ciencias Políticas en la Universidad de Leipzig. Su área de investigación es la Historia Conceptual, dentro de ésta, su trabajo se centra en el concepto de *partido político* en la España del siglo XIX. Actualmente forma parte del proyecto de investigación Iberconceptos y del Grupo de Investigación en Historia intelectual de la política moderna.

■ FRANÇOIS HARTOG. *Directeur d'études* en *l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de París, donde enseña historiografía antigua y moderna. Entre otros trabajos, ha publicado en los últimos años *Régimes d'historicité. Présentisme et Expériences du temps* (2003), *Evidence de l'histoire. Ce que voient les historiens* (2005) y *Vidal-Naquet, historien en personne: l'homme mémoire et le moment mémoire* (2007).

■ LUCIAN HÖLSCHER. Desempeña la cátedra de Historia Moderna y Teoría de la Historia en la *Ruhr-Universität Bochum*. Su investigación está centrada en la historia religiosa, cultural y social europea de los tiempos modernos, prestando particular atención a la historia de los conceptos en ese campo. Asimismo se interesa por el estudio de las teorías acerca de los tiempos históricos, y por la historia (de los conceptos pasados) del futuro. Entre sus libros más recientes se cuentan: (Dir.) *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit* (2007); (Dir.) *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa* (2007); *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland* (München 2005); *Neue Annalistik. Entwurf zu einer Theorie der Geschichte* (Göttingen 2003); *Atlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland zwischen der Mitte des 19. Jahrhunderts und dem Zweiten Weltkrieg* (Berlín 2001); *Die Entdeckung der Zukunft* (Frankfurt 1999).

■ JAVIER MAESTROJUÁN CATALÁN es doctor en Historia por la Universidad de París IV (Sorbona) y la Universidad de Navarra y ha sido profesor en distintas instituciones académicas de Francia, España y EE.UU. Sus investigaciones se han centrado en el estudio de las formas e imaginarios públicos, prestando especial atención al modo en que la cultura política antigua se transforma por influjo del liberalismo entre los siglos XVIII y XIX. Ha publicado *Ciudad de vasallos, Nación de héroes*, un esfuerzo por comprender desde la cercanía la transformación que los individuos, las ideas y las instituciones experimentaron como consecuencia de la *guerra y revolución*, de la violencia y el cambio político. Desde esta misma perspectiva, ha ampliado su búsqueda al estudio de las imágenes del discurso político en el siglo XIX.

■ GIACOMO MARRAMAO. Cursó estudios de Filosofía en la Universidad de Florencia y de Ciencias Sociales en la Universidad de Frankfurt. Profesor visitante en diversas universidades europeas, americanas y asiáticas. Actualmente es catedrático de Filosofía teorética y de Filosofía política en la Universidad de Roma III. También es miembro del *Collège International de Philosophie* (París). Director de la *Fondazione Basso* (Roma) y profesor *honoris causa* en Filosofía por la Universidad de Bucarest. Entre sus obras traducidas al español: *Lo político y las transformaciones*, México, Siglo XXI, 1982; *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989; *Cielo y tierra*, Barcelona, Paidós, 1989; *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006; *Kairós. Apología del tiempo opportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008; *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*, Barcelona, Gedisa, 2009.

■ GUSTAVO MUÑOZ BARRUTIA. Licenciado en Historia por la Universidad de Navarra, ha obtenido el Diploma en Estudios Avanzados en Sociología por la Universidad Pública de Navarra. Realiza en la actualidad, dentro del Departamento de Sociología de dicha universidad, su tesis doctoral sobre el socialismo durante la transición española, investigación que ha proporcionado ya diversos artículos en revistas científicas especializadas.

■ CHRISTIAN NADEAU es profesor del departamento de filosofía de la Universidad de Montreal desde 2002, donde enseña historia de la ética y de la filosofía política contemporánea. Ha publicado trabajos analíticos y estudios históricos sobre las nociones de guerra justa, las teorías de la democracia deliberativa y de la libertad política. Redacta en este momento un libro sobre la justicia transicional.

■ FAUSTINO ONCINA COVES es profesor titular de Filosofía de la Universitat de València y actualmente investigador —en comisión de servicios— en el Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid). Ha editado textos, entre otros, de J.B. Erhard, J.G. Fichte, S. Maimon, F. Schiller, F.W.J. Schelling, H.-G. Gadamer y R. Koselleck, y publicado diversos trabajos sobre Ilustración, su despliegue idealista y su crítica desde la hermenéutica. En estos momentos su trabajo gira en torno a las relaciones entre Historia Conceptual y modernidad y es investigador principal del proyecto «Teorías y prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía». Está preparando una edición crítica en castellano de los escritos iconográficos de R. Koselleck.

■ SALVADOR RUS RUFINO. Doctor en Filosofía e Historia, es profesor titular de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos de la Universidad de León. Ha traducido del griego la *Política* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Ha investigado sobre la Ilustración española y europea ha editado textos inéditos autores como Gregorio Mayans, Joaquín Marín y Mendoza y José I. de Torres Flórez, ha traducido clásicos europeos del pensamiento político que veían la luz por primera en español, como son las obras de Pufendorf y Thomasius.

■ JUAN MARÍA SÁNCHEZ-PRIETO. Antiguo becario del Gobierno Francés en la Universidad Paul Valéry (Montpellier) y doctor en Historia, en la actualidad es profesor de Sociología en la Universidad Pública de Navarra. Junto a numerosos artículos de revista y contribuciones a obras colectivas sobre temas de historia de la historiografía y cultura política, relacionados con España y Francia, es autor de los libros *El imaginario vasco. Representaciones de una conciencia histórica, nacional y política en el escenario europeo, 1833-1876* (Barcelona, 1993), *La España plural* (Bilbao, 1999) y *Navarra: memoria, política e identidad* (Pamplona, 2005, en colaboración con José Luis Nieva). Su particular interés por la historia intelectual del siglo XIX español ha proporcionado asimismo dos amplios estudios introductorios a la obra de Donoso Cortés (*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Salamanca, 2003) y de Alcalá Galiano (*Historia de las regencias, 1833-1843. Continuación de la Historia de España de Samuel A. Dunham*, Pamplona, 2008).

■ FRANCISCO SEVILLANO, doctor en Historia, es profesor titular de Historia Contemporánea de la Universidad de Alicante. Ha publicado diversos artículos y estudios sobre la Guerra Civil y la dictadura franquista. Sus últimos libros publicados son *Propaganda y medios de comunicación en el franquismo* (1998), *Ecos de papel. La opinión de los españoles en la época de Franco* (2000), *Exterminio. El terror con Franco* (2004) y *Rojos. La imagen del enemigo de la guerra civil* (2007).

LABERINTOS: transcurso por las señas del sentido

Breve historia intelectual de la Revista Anthropos. La lectura, sentido de la creación cognitiva

Breve historia intelectual de la *Revista Anthropos*

La larga trayectoria ya, de 28 años de la *Revista Anthropos*, hace que en este amplio periodo de tiempo haya habido algunas variaciones respecto al ritmo de su edición y a la matización de su propia dinámica de contenidos. Esta historia la iremos marcando a través de:

• los cambios habidos en el subtítulo;

• la modulación de algunos lemas, para responder a las diferentes sensibilidades históricas que se han dado en el contexto de la sociedad y de la cultura en estos años; o bien,

• la incorporación de alguna nueva sección para expresar el sentido político y estético de todo conocimiento o producto cultural.

Bajo este aspecto, ha pasado de ser una revista mensual, a bimensual y actualmente trimestral y, de igual modo, ha habido una variación de los subtítulos de la misma.

Los primeros 50 números han llevado como título, *Anthropos. Revista de Información y Documentación,* que comprende desde el año 1981 hasta 1985. Tanto la idea de *información* como de *documentación* eran temas muy sensibles en la sociedad de entonces. De lo que se trataba con dicho epígrafe, era establecer una crítica al respecto. Advertíamos que la información cuando era excesiva, más bien *desinformaba* y se convertía en una estrategia manipuladora de conciencias**.** En esa situación de control oficial informativo, era importante denunciar este hecho que se convertía en una tergiversación de ideas y experiencias. Y así lo hicimos constar en el primer editorial de la *Revista*, debido a que la intención del gobierno de entonces era *Informar para desinformar.*

Los primeros números llevaban como lema:

> *El misterio es lo más hermoso que nos es dado sentir. Es la sensación fundamental, la cuna del arte y de la ciencia verdaderos. Quien no la conoce, quien no puede asombrarse ni maravillarse, está muerto. Sus ojos se han extinguido.*

Este lema, de alguna forma, apoyaba el título de la revista. Es un pensamiento que seleccionamos de lo que Albert Einstein había escrito a lo largo de su vida y que dice algo a contracorriente de cuanto en aquel momento era un mensaje dominante: la ciencia y la técnica como idea central de la validez del conocimiento.

A partir del número 51 se cambia el título y pasa a ser: *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, y llega, con esta formulación, hasta el número 170, dedicado a Rubén Darío, y titulado «La creación, argumento poético y expresivo».

Aparece en ese momento un nuevo lema:

> *Con la luz, con el aire, con los seres*
> *Vivir es convivir en compañía.*
> *Placer, dolor; yo soy porque tú eres.*
>
> J. GUILLÉN, *Aire Nuestro III, Homenaje*

Esta nueva expresión y sentido continúa invariable en la *Revista* desde 1985 hasta 1997.

A partir de esta fecha, hasta la actualidad, el título que se mantiene es *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento.*

Tal como se puede observar, hemos pasado —socialmente— de aquella idea en que lo único realmente válido era todo lo que venía cognitivamente avalado por la ciencia experimental, a formular la pluralidad y la diversidad de los saberes: poético, estético, ancestral, científico, filosófico, etc.

Con todo, sí que se han modificado los lemas en este trayecto del tiempo, tal como lo indicamos a continuación. El primero de ellos es de la autoría de Nietszche que dice:

La fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida.

Y el segundo es de Antonio Machado que, junto al de Andrés Ortiz-Osés, llega hasta la actualidad.

Mas busca en tu espejo al otro,
al otro que va contigo.
Hoy es siempre todavía.
A. MACHADO

Al final de la vida se revela lo
que la vida es desde el principio:
contingencia.
A. ORTIZ-OSÉS

Con la lectura detenida de estos lemas se pueden percibir perfectamente los diferentes matices que a lo largo del tiempo han motivado y dado sentido a esta publicación que hoy presentamos.

Hay otro aspecto que ha significado un cierto cambio en la ideación de la revista. A partir del número 68, en el año 1987, se pasó a titular la portada con el tema y autor al que se refería la revista, siendo el primer título «José Alcina Franch. Etnohistoria de América». Y así hemos seguido hasta hoy, expresando en portada la esencia de su contenido.

Otro cambio importante durante el desarrollo de su trayectoria intelectual fue la aparición de una nueva sección llamada «Laberintos», una sección aparte del tema general de la revista, que se mantiene hasta el día de hoy. Con ella lo que hemos querido expresar, más directa y claramente, es nuestro compromiso con la realidad social, cultural e intelectual. Hemos sido siempre muy conscientes de que todo proyecto cultural implica siempre una responsabilidad política y una sensibilidad específica para la transformación social en su más amplio sentido. Lo expresamos claramente en el primer «Laberintos» que aparece por primera vez en el número 68 del año 1987 y que dice así: «Abrimos una nueva y breve sección crítica, cuyo objetivo mínimo es crear una conciencia despierta, sensible ética y estéticamente, frente a las condiciones de vida que implican las estructuras materiales y legales de la legitimidad vigente».

Todas estas variaciones han tenido mucho que ver con aquello que percibíamos de retrógrado o novedoso en el contexto social, cultural y político.

Lo que, en síntesis, ha querido expresar siempre la revista a lo largo de su historia es un proyecto cultural que incite a la creatividad y a una imaginación novedosa respecto a las circunstancias desiguales e insolidarias que son habituales en nuestros medios.

Generalmente, se entiende que nuestra revista es monográfica, y para algunos, incluso elitista. Pero en verdad, lo que quiere decir de una forma directa es la diversidad cultural y su pluralidad de decisiones que lentamente se configuran desde distintos fragmentos y sensibilidades. Un ejemplo de ello pueden ser los cinco últimos números dedicados a los siguientes autores y temas:

- *Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*
- *Maurice Halbwachs. La memoria colectiva, una categoría innovadora de la sociología actual*
- *Jesús Martín Barbero. Comunicación y culturas en América Latina*
- *Miguel Hernández. Una nueva visión de su creación poética y la pluralidad de sus contenidos*
- *Alfonso Reyes. La total circunferencia. Un pensamiento hispanoamericano*

La cultura, de este modo, no se puede entender nunca como un acontecer monolítico, abstracto o único, sino que toda cultura es culturas, y su creatividad nos viene a expresar la pluralidad de opciones, experiencias y pensamientos. En definitiva, la diversidad de las vidas que pueblan la historia a través del tiempo.

La lectura, sentido de la creación cognitiva y cultural (Lectores en Acción)

El destino final de todo texto o documento cultural, es encontrarse con un lector capaz de transmutarlo e innovar su contenido y sentido. Descubrir en él nuevos valores, sensibilidades y experiencias. En una palabra, cambiar la cultura que lo subtiende. Esto es lo que quiere significar *Lectores en Acción*. Y así, nos preguntamos desde el inicio, con el ímpetu y la fuerza de una original y precisa interrogación: ¿qué deseamos expresar con la idea y el propósito de *Lectores en Acción*?

Nuestra primera empresa y empeño *es decir,* con toda claridad y firmeza, que la *lectura* es un acto dinámico, proactivo e interactivo. El cual arranca del núcleo más íntimo, creativo e imaginativo de cada ser humano; de su pasión exploradora y aventurera; de su corazón nómada y curioso, ávido por saber ¿qué hay más allá de los signos, las cosas y los personajes que reconfiguran nuestro horizonte físico, mental y simbólico?

La acción del *lector,* entonces, le pone nombre a las cosas, habla, conversa, dialoga, habita un espacio ya significado. Pero, sobre todo, puede percibir la otredad. De este modo, toda la realidad es acogida simbólicamente en el lenguaje, interpretada y con sentido valorativo. Todo adquiere así, el matiz de su mirada enternecida, captadora y generosa. Pero también le comunica su sensibilidad.

La palabra escrita o digitalizada tiene como único sentido vincularnos a la realidad estructural de nuestro entorno. De este modo, conocer es tener experiencias y así, los libros y las revistas son una cercana compañía y el ámbito de otra posible imaginación, la comunión con otras vidas.

Leer implica siempre una peculiar actividad compleja que proviene de un sujeto-lector configurado por la experiencia sociocultural de un momento histórico. Bajo este aspecto, leer es comprender, inventar e imaginar más allá de cuanto está escrito en el sentido o intención del texto. Por lo cual es importantísimo entender que todo texto tiene como destinatario un lector, alguien en estricta actividad cognitiva. ¿Cómo sabemos aquello que un texto significa?

Durante la invasión angloamericana de Irak en marzo del 2003, las televisiones mostraron a millones de personas manifestándose por las calles de todo el mundo. La mayoría de pancartas clamaban *No a la Guerra,* pero otras defendían *Por la Paz*. ¿A cuál nos apuntamos? ¿Cuál concuerda con nuestra opinión? El *No a la Guerra* estaba en contra de la invasión y el *Por la Paz* la justificaba...

Bajo este aspecto siempre se lee desde el pensamiento y la cultura de una comunidad, por lo cual el acto de lectura básicamente consiste en descodificar la palabra del texto, cosa que supone una referencia a los conocimientos previos y a la capacidad de inferir todo aquello que está más allá de los actos o de la escritura.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que la comprensión proviene *de una comunidad de hablantes* y el significado nace de aquella cultura que comparten autor y lector. Es lo que suele llamarse enfoque sociocultural de la lectura.

En este sentido, «para ejercer derechos y deberes tenemos que leer críticamente», comprender más allá de lo escrito en el texto. Leer en democracia requiere entender la ideología implícita en los discursos.

Hoy necesitamos explorar las diferentes formas en que puede presentarse la experiencia de la lectura contemporánea, especialmente la posibilidad de detectar aquellas ideas y actitudes que se esconden detrás de las palabras. Leer y comprender en el siglo XXI supone una experiencia diferente de otras épocas históricas. En este caso «el punto de partida es que leer y escribir no son sólo tareas lingüísticas o procesos psicológicos, sino también prácticas socioculturales. Leer exi-

ge descodificar la prosa y recuperar los implícitos, pero también darse cuenta del significado que cada comunidad otorga a una palabra. Puesto que la sociedad y la cultura evolucionan, también cambian los significados, el valor de cada palabra, de cada texto. Cambia nuestra manera de leer y de escribir. ¿Cómo leemos hoy?, ¿cómo escribimos?, ¿cómo ha cambiado nuestra relación con los discursos?, ¿cómo podemos comprender mejor lo que nos rodea?

Actualmente son cuatro los factores que están transformando el acto de leer:

- «La implantación y el desarrollo de la democracia reclaman una ciudadanía que pueda adivinar la ideología que se esconde en cada texto.»
- «La globalización y el aprendizaje de lenguas nos aproximan a todo tipo de discursos, escritos en varios idiomas y concebidos desde otros horizontes culturales. Se estima que cerca de una tercera parte del planeta es bilingüe, casi el 70 % de la población mundial aprende un segundo idioma.»
- «Internet ha creado nuevas comunidades discursivas, roles de autor y lector, géneros electrónicos y formas de argot. Nos comunicamos de manera instantánea con todo el planeta, pero con una prosa nueva.» «Hoy muchas personas ya casi sólo leen en la pantalla, escriben en el teclado» y logran otras experiencias.
- «Cada día hacemos más caso a la ciencia.» De este modo uno de los grandes retos a que nos enfrenta la contemporaneidad, es la necesidad constante de leer textos científicos o al menos de divulgación científica.

«Estas cuatro variables multiplican los cambios y transforman las prácticas de lectura»; exploran nuevas formas de leer y esbozan un amplio panorama de la letra escrita. Lo cierto y definitivo es que hoy «todos tenemos que leer y comprender, para ejercer nuestros derechos y deberes».

Un problema queda abierto al porvenir del tiempo. ¿Qué relación existe entre la lectura silenciosa y la formación de la propia mente? No cabe duda, que en definitiva, leer es cambiar la visión de la realidad sustantiva. Navegar por un camino nuevo. Pero éste es el asunto que queda pendiente.

(Para una mayor información acerca del tema de la lectura y su peculiaridad contemporánea, puede consultarse el libro de Daniel Cassay, *Tras las líneas. Sobre la lectura contemporánea,* Editorial Anagrama, Barcelona, 2006.)

Pero de momento nos quedamos con este pensamiento como un tema sugerente e indicativo de la naturaleza de la lectura y la escritura:

> *Leer y escribir son construcciones sociales. Cada época y cada circunstancia histórica dan nuevos sentidos a esos verbos.*
>
> *Emilia Ferreiro*

DÓNOAN

NB. Este texto forma parte de la presentación del número 221 de la *Revista Anthropos* dedicada al estudio de la obra y personalidad de Alfonso Reyes, la cual tuvo lugar en el Centro Cultural Gabriel García Márquez en la Librería del Fondo de Cultura Económica, Bogotá, febrero de 2009.